فلسفات النفي

دراسات في النظرية النقدية



هربرت ماركوز

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



فلسفات النفي

ملاحظةهامة

الفصل 1 نُشر في الأصل الألماني في *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. III (1934).

الفصل 2 نُشر في الأصل الألماني في *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. V (1936).

الفصل 3 نُشر في الأصل الألماني في *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VI (1937).

الفصل 4 نُشر في الأصل الألماني في *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VI (1937).

الفصل 5 نُشر في الأصل الألماني في *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VII (1938).

الفصل 6 نُشر أولاً في الأصل الألماني في *Max Weber und die Soziologie heute* (1964). هذه الترجمة مستندة على الصيغة المراجعة للمقالة التي نشرت أولا في الألمانية in *Kultur in Gesellschaft* (1965).

الفصل 7 ('Love Mystified') نُشر أولاً في *Commentary*, February 1967. Norman O. Brown's response ('A reply to Herbert Marcuse') was published in *Commentary* in March 1967.

الفصل 8 نُشر أولاً في *Negations* (Allen Lane/Penguin Press, 1968).

هربرت ماركوز

فلسفة النفي

دراسات في النظرية النقدية

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



يُسعدنا أن نسمع منك. رجاءً أرسل تعليقاتك حول هذا الكتاب والتي ستنال كل عناية على info@elkalema.com

شكرًا لك.

مكتبة دار الكلمة Logos

٠٢٠١٢٧٧٩٢٨٩٨١ ٠٢٠٢٥٧٩٨٤١٤

٠٢٠١٢٨٢٤٥٦٦٤٤ ٠٢٠١٢٨٦٥٤٨٣٨٨

www.el-kalema.com sales@el-kalema.com

Originally published under the title:

Negatives, Issues in Critical Theory

by Herbert Marcuse،

الطبعة الأولى ٢٠١٢

الطباعة والتنضيد: دار يوسف كمال للطباعة

٠٢ ٢٤٨٢٧٠٧٤

الفهرسة بدار الكتب المصرية

ماركوز، هربرت.

فلسفات النفي: دراسات في النظرية النقدية/ هربرت ماركوز؛ مجاهد عبد المنعم مجاهد- ط١. - القاهرة: مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١١

٢٧٠ ص؛ ٢٤ سم.

تدمك ٣ ٢٤٣ ٣٨٤ ٩٧٧ ٩٧٨

١. النقدية (فلسفة)

٢. الفلسفة الحديثة

٣. الفلسفة - نظريات

أ. مجاهد، مجاهد عبد المنعم (مترجم)

ب. العنوان ١٤٢

رقم الإيداع : ٢٢٠٠٤ / ٢٠١١

ISBN :978- 977- 384 -243-3

المحتويات

الإهداء

إلى الأستاذة الفاضلة

زهور برنابا

مع أطيب المودة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدير

كتبت أكثر المقالات، التي جمعت هنا، في الفترة التي تمتد من ١٩١٤ إلى ١٩٣٨، وقد خرجت خلال عملي في "مركز البحث الاجتماعي" بنيويورك وتشكلت خلال مناقشتي مع زميلي ماكس هوركهايمر Max Horkheimer، وكان إذ ذاك مدير المركز، ومع العاملين بالاشتراك معه. وقد سمحت بإعادة نشرها دون تغيير، فما من تنقيح يمكن أن يعبر الهوة التي تفصل الفترة التي كتبت فيها والفترة الحالية. في ذلك الوقت لم يكن واضحًا أن القوى التي قد هزمت الفاشية بسبب تفوقها التقني والاقتصادي ستدعم وتقوي البناء الاقتصادي الذي أنتج الفاشية. ويظل السؤال مفتوحًا عما إذا كان هذا الغزو يمكن أن ينتج قوى تاريخية أكثر تقدمًا وعمومية. إن المجتمع الرأسمالي لم يكشف بعد كل قوته وكل عقلانيته، ومصير الحركة العمالية لا يزال "غير مؤكد". وأولى هذه المقالات تنتهي بعدم التأكد هذا، وهو أمر شائع فيها كلها، حيث أن الأمل في أن يتم قهر الفاشية بالقوى (أو بالأحرى إن دمارها سيؤدي إلى إطلاق القوى) التي ستمكن من قيام تجمع أكثر إنسانية وعقلانية، لأنه إذا كانت هناك مسألة لم يكن مؤلف هذه المقالات وأصدقاؤه على تأكد منها، فهي الفهم بان الدولة الفاشية هي مجتمع فاشي، وأن العنف التسلطي الشمولي والعقل التسلطي الشمولي يصدران عن بناء المجتمع القائم الذي يدخل دور قهر ماضيه الليبرالي ويجسد نفيه التاريخي. وهذا يلقي على عاتق النظرية النقدية أو الناقدة للمجتمع مهمة توحيد الاتجاهات التي تربط الماضي الليبرالي

بتدميره التسلطي الشمولي. وليس هذا التدمير قاصرًا على الإطلاق على الدول التسلطية الشمولية، ومنذ ذاك الوقت وهو قد أصبح واقعًا في عدد من الديمقراطيات (وخاصة في أشدها تقدمًا) والحاضر لا يبدو أنه في تعارض مباشر مع الماضي: ومن الضروري عرض الوسيط الذي به يمكن للحرية البورجوازية أن تصبح اللا حرية. لكن كان من الضروري أيضًا أن نشير إلى العناصر التي عارضت هذا التبديل. ومن ثم فإن أطروحة المقالة الأولى سارية فيها جميعًا.

النقطة المحورية هي تفسير بعض من الأفكار الرئيسية للثقافة العقلانية، أي للأيديولوجيا. والنظرية الماركسية قد تتبعت — في الاقتصاد السياسي — حتى الأصول — الاتجاهات التي تربط الماضي الليبرالي بتصفيته التسلطية الشمولية. أما ما حاولته فهو تتبع واقتفاء تلك الاتجاهات في الثقافة وخاصة في الفلسفة التي تمثلها وذلك لأن الذهن، والعقل، والوعي، والفكر "المحصن" كلها هي المفروضة في الثقافة التقليدية أنها تشكل ذاتية الذات، أي الحرية الجوهرية للإنسان. وهنا يكمن مجال النفي، التناقض مع النظام القائم، الاحتجاج، التفكك، النقد، لقد دعت البروتستنتية والثورات البورجوازية إلى حرية اللفكر والضمير، وكانت الأشكال المكافئة للتناقض — بل كانت في الأغلب الأشكال الوحيدة — وأشد الملاجئ أهمية للأمل. ونادرًا وفي حالات استثنائية ما كان المجتمع البورجوازي يجرؤ على انتهاك هذا الملجأ. لقد اعتبر العقل والنفس (على الأقل من الناحية الرسمية) مقدسين ومرهبين، وكان المفروض في الإنسان — روحيًا وعقليًا — أن يكون ذاتي الحركة بقدر الإمكان. لقد كانت حريته الباطنية هي حريته الأصلية والجوهرية؛ أما الحريات الأخرى فكانت موضع عناية من جانب الاقتصاد والدولة. وطبيعيًا أنه ما كانت هناك ضرورة تجعل المجتمع يتدخل في هذا المجال؛ فلم يكن مطلوبًا تآزر الفرد وبَرْمَجَتهُ. وكانت قوى الإنتاج لم تصل بعد إلى تلك المرحلة من التطور التي يقتضي فيها

بيع إنتاج العمل الاجتماعي تنظيمًا ممنهجًا للاحتياجات والرغبات، بما في ذلك الاحتياجات والرغبات العقلية. إن السوق تنظم—للأفضل أو للأسوأ—عملية ونتاج جهاز عمل لا يعتمد بعد على استهلاك لا ينقطع على نطاق هائل. إن المجتمع البورجوازي—عند مستوى منخفض من القوى الإنتاجية—لم تكن له بعد وسيلة تدبير النفس والعقل بدون الشك في هذا التدبيرمن خلال العنف المرعب. إن الإدارة الشاملة اليوم ضرورية، والوسيلة في متناول الأيدي، البهجة الهائلة، البحث الخاص بالسوق، علم النفس الصناعي، الرياضيات الحاسبة، وما يسمى بعلم العلاقات الإنسانية. كل هذه الأمور تعتني بالتناغم غير المرعب والديمقراطي والآلي التلقائيين افرد والاحتياجات والرغبات الضرورية الاجتماعية، بين الذاتية والتبرمية. إنها تؤكد الانتخاب الحر للأفراد والسياسات الضرورية لهذا النظام حتى يستمر في وجوده ونمائه. إن التدمير الديمقراطي للفكر الذي يتحمله "الإنسان العام" على نحو آلي والذي هو نفسه ينفذه (في العمل وفي الاستخدام والاستمتاع بجهاز الإنتاج والاستهلاك) يحدث في "التعليم العالي" على يد التيارات الموضوعية والوضعية للفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس التي تجعل من النظام القائم إطارًا لا يقهر للفكر التصوري.

غير أن السرعة التي أمكن بها تحقيق التنظيم الاجتماعي وإدارة العقل توحي بسؤال عما إذا كان العقل لا يتحمل هو نفسه جزءًا من المسئولية عن مثل هذا التطور. بتعبير آخر، هل مهدت الثقافة العقلية تصفيتها؟ هل ذاتيتها، باطنيتها، طهارتها، سعادتها، تحققها التي وعدت بها من قبل اختلطت بها ونفذت إليها اللاحرية، التكيف، التعاسة، الزهد؟ هل لهذه الثقافة طابع إيجابي حتى عندما تكون نفي الحالة القائمة؟

بالنسبة لهذه الأسئلة بحثت عددًا من مفاهيم المثالية والمادية. إن أفكارًا مثل الماهية، السعادة، أو النظرية تشهد بتفككها الباطني. وهي تكشف—بشكل أصيل—عن

الإمكانات الأصلية للإنسان والطبيعة باعتبارها متناقضة مع الواقع المعطى للإنسان والطبيعة؛ وهكذا كانت مفاهيم نقدية بشكل كبير. وعلى أية حال فهي قد صدقت في الوقت نفسه على هذا التناقض بأن أعطته ثباتًا أنطولوجيًّا، وكان هذا هو الموقف الخاص للمثالية التي بلغت الذروة في الفلسفة الهيجيلية. فالتناقض يصبح الشكل عينه للحق والحركة، وكل ما هناك أنه يجب أن يتكشف في مذهب وأن يصطبغ بصبغة عقلية. غير أن المثالية باعتناقها للعقل باعتباره قوة النفي قد أحسنت صنعًا بأن يكون الفكر شرطًا للحرية. إن الارتباط الكلاسي النهجي بين المثالية الألمانية والحركة العمالية الماركسية كان صادقًا ولم يكن مجرد واقعة لتاريخ الأفكار.

وفي هذا الإطار تناولت المقالات أسطورة المثالية مع وجود عنصر من الحقيقة في فلسفتها الرجعية. غير أن أسطورة وحقيقة المادية، لا المادية التاريخية وحدها، لهما أهمية متماثلة. ففي إصرار الفكر على تدمير البؤس والعوز، على السعادة واللذة كمحتويين للحرية الإنسانية، جرى الحفاظ على المهام المقدسة للثورة. وهي مهام جرى قهرها أو تأجيلها حتى في النظرية والممارسة الاشتراكيتين. وكلما ازداد المجتمع "مادية" في الدول الصناعية المتقدمة، أي كلما ارتفع مستوى المعيشة لشرائح عريضة من السكان، اتضح أكثر المدى الذي جمد به هذا التقدم البؤس والتعاسة. لقد حملت اللإنتاجية الدمار داخلها وحولت التكنولوجيا من وسيلة تحرر إلى وسيلة عبودية جديدة. إن المادية الصارمة—وهي مواجهة بمجتمع فيه يصاحب الوفرة استغلال مضاعف—تظل نافية وثورية (حتى حيث يصبح الاستغلال أكثر إراحة ولا ينفذ إلى الوعي). ولا يمكن لفكرتها عن السعادة والهناءة أن تتحقق إلا عن طريق الممارسة السياسية التي تتخذ لها أنماطًا جديدة—كيفًا—للوجود الإنساني كهدف لها.

ولما كانت غالبية هذه المقالات قد كتبت قبل أوشفتز Auschwitz فقد حدث انفصال عميق بينها وبين الحاضر.

وما كان صحيحًا فيها قد أصبح مجرد شيء من الماضي. ومن المؤكد أن الاهتمام بالفلسفة المعبر عنها في هذه المقالات كان— في الثلاثينيات—اهتمامًا بالماضي. وإن تذكر شيء يكون في بعض النقاط قد فقد حقيقته ويجب تبادله مرةً أخرى. إن القوى الاجتماعية التي ترتبط فيها الحرية بالثورة كانت في ذاك الوقت بالضبط—سواء ضُربت أم تعرضت للخيانة—قد سُلمت للقوى الموجودة. وآخر مرة كانت فيها الحرية والتضامن والإنسانية أهداف الكفاح الثوري في معارك الحرب الأسبانية وحتى اليوم. فإن الأغاني التي تردد من أجل هذا الكفاح وفي هذا الكفاح هي—بالنسبة للجيل الشاب—الانعكاس الدقيق الوحيد لثورة ممكنة. وإن نهاية الفترة التاريخية ورعب الفترة التي ستأتي قد اتضحا في آن واحد في الحرب الأهلية في أسبانيا والمحاكمات في موسكو.

ولقد شهدت الفترة الجديدة قمع وفشل وتحييد الطبقات والقوى التي تجسد—بفضل مصالحها الحقيقية—الأمل في وضع نهاية للا إنسانية. وفي البلدان الصناعية المتقدمة نجد أن تَبَرُّم المضطهدين يحدث من خلال الإدارة الكلية لقوى الإنتاج والإشباع المتزايد للاحتياجات اللذين يخونان المجتمع ضد تغييره الضروري. ويبدو أن الإنتاجية والرخائية مع تكنولوجيا في خدمة السياسات الاحتكارية تحصن المجتمع الصناعي المتقدم في بنائه المشيد.

فهل لا يزال مفهوم هذا التحصين جدليًا؟ من المؤكد بالنسبة للنظرية النقدية أنه يتضمن للأسف الاهتمام بشيء قد اختفى (كان هذا نغمة مقال "الفلسفة والنظرية النقدية Philosophy and CriticalTheory") ولكن هل هو يقدم أيضًا الأمل في أن تَعِد الاتجاهات الاجتماعية المستوعبة خلال هذا المفهوم بشيء غير ما هي عليه؟ ربما كان الافتراق عن الماضي المعروض في تحييد وتصفية المعارضة مؤشرًا. وفي ذلك المقال كتبت: "على النظرية النقدية أن تعتني إلى حد غير معروف حتى الآن بالماضي—تمامًا كما أنها معنية بالمستقبل". فهل التطور الاجتماعي قد

أحرز مرحلة عندها يتطلب التدمير لما في مفاهيم أكثر حدة عن تلك المفاهيم التي تكونت في الحقبة السابقة على النزعة التسلطية الشمولية؟ إن النظرية النقدية في جوهرها هي اليوم أكثر تجريدًا عما كانت عليه في ذاك الوقت، إنها لا تكاد تفكر في أن "تأخذ بزمام الجماهير". ولكن ألا يمكن للطابع المجرد "غير الواقعي" للنظرية في ذاك الوقت أن يكون قد اتسع في أنه ارتبط أكثر مما يجب بالمجتمع الذي يستوعبه حتى أنه في مفهومه عن النفي لم يذهب بما فيه الكفاية لتجاوز ذلك المجتمع؟ بتعبير آخر، ألم يعد مفهوم هذه النظرية عن المجتمع الحر والعقلاني ليس بالشيء الكثير بل بالأحرى بالشيء (القليل جدًّا)؟ في ضوء قدرة وإنتاجية الرأسمالية المنظمة، أما ينبغي على "المرحلة الأولى" للاشتراكية أن تكون أكثر وشيئًا آخر كيفًا عما تجسدت به النظرية الماركسية؟ أليس هذا هو السياق الذي فيه تمت ألفة الاشتراكية والنجاحات في المجتمعات السابقة على المرحلة الصناعية والمجتمعات الصناعية بشكل ضعيف؟ لقد كانت المفاهيم الماركسية عن الرأسمالية والاشتراكية محددة بشكل صارم بوظيفة العمل الإنساني، العمل الفيزيائي في الإنتاج الاجتماعي. إن صورة ماركس لعالم الضرورة لا تنطبق على أمم اليوم الصناعية المتقدمة للغاية. ولا بد أن الصورة الماركسية لعالم الحرية فيما وراء عالم الضرورة أن تبدو "رومانتية" في ضوء التوسع المسعور للديمقراطية الجماهيرية التسلطية الشمولية، وذلك لأن هذه الصورة تشترط ذاتًا مفردة للعمل، ذاتية للنشاط الاجتماعي الإبداعي والفراغ، وبعدًا للطبيعة غير الملوثة، وهي أمور سبق أن صفيت منذ زمن طويل في تقدم السيطرة والتصنيع.

فهل هذا التقدم يبين أن التناقض والنفي لم يكونا جذريين بما فيه الكفاية وأنهما لم يرفضا إلا القليل ولم يقبلا إلا القليل ليكون ممكنًا وأنهما قدرا بشكل أدنى الاختلاف الكيفي بين الممكن الواقعي والوضع القائم؟ ألم يتجاوز المجتمع الصناعي السابق ــ بشكل سيء ــ فكرة الاشتراكية ــ كما

في التخطيط السيئ، في التوسع السيء لقوى الإنتاج. في التنظيم السيئ للطبقة العاملة، وفي التطور السيئ للحاجات والهناءة؟ بالطبع، إن كل الثروة والتكنولوجيا والإنتاجية الخاصة بهذا المجتمع لا تستطيع أن تضاهي أفكار الحرية الحقة والعدل الحق القائمين في قلب النظرية الاشتراكية. ومع هذا تبدو هذه الأفكار في أشكال تستخرج أساسًا كإمكانية ونفي لرأسمالية لم تتطور بعد بما فيه الكفاية. لقد كسب المجتمع الصناعي المتقدم كثيرًا من الأرض التي كان على الحرية الجديدة أن تزدهر عليها. لقد امتلك هذا المجتمع أبعاد الوعي والطبيعة التي لم تتلوث في الماضي إلا نسبيًّا. لقد صاغ بدائل تاريخية في صورته وليَّن من التناقض الذي أصبح يتحمله بهذه الصورة. وخلال هذا الغزو الديمقراطي—الشمولي التسلطي للإنسان والطبيعة، أمكن غزو المسافة الذاتية والموضوعية المتاحة لعالم الحرية.

وبالمقابل، تعمل قوى التحول الكلي في عالم الضرورة نفسها. فنجد نفس إضفاء الطابع الرياضي والآلي على العمل ونفس الإدارة العامة المحسوبة للوجود التي تميل إلى جعل المجتمع والطبيعة التي تناسبه جهازًا واحدًا، شيئًا خاضعًا للتجريب والسيطرة في أيدي الحكام، وكل هذا يخلق جهازًا يزداد الناس انسحابًا منه بسهولة كلما ازداد خضوعًا للحساب والآلية. هنا تبدو فرصة تحول الكم إلى كيف، تبدو فرصة القفز إلى مرحلة جديدة مختلفة تمامًا. وقد وصف ماركس هذا التحول كاتجاه متفجر في التحول الأخير لدينامات العمل الرأسمالية. إن رأس المال:

> "ينقص وقت العمل... على شكل عمل ضروري لكي يزيده على شكل فائض عمل. وفيه يضع، مع المعيار المتزايد، الفائض كشرط—مسألة حياة أو موت—لما هو ضروري. فمن جهة إنه يدعو إلى الحياة كل قوى العمل والطبيعة وكذلك الترابط الاجتماعي والتفاعل الإجتماعي لكي يجعل خلق الثروة (نسبيًّا) مستقلاً عن وقت العمل المنفق

> عليه. ومن جهة أخرى إنه يريد أن يقيس ـــ ضد وقت العمل ـــ القوى الاجتماعية العملاقة التي جرى خلقها ويقصرها داخل الحدود المطلوبة لكي يحفظ كقيمة القيمة التي سبق أن خلقها"[١].

إن الآلية الذاتية النامية لديناميات العمل والزمن التي تجعلهما حرين إنما تغير الإنسان نفسه، وحينئذٍ يتبدّى الإنسان كذات مختلفة.

> "في العملية المباشرة للإنتاج، يجري تنظيم عملية الإنتاج في ضوء العلاقة بالإنسان المتطور. وفي الوقت نفسه فإن تنظيم عملية الإنتاج في ضوء العلاقة بالإنسان المتطور الذي تتجمع في ذهنه المعرفة المتراكمة بالمجتمع يكون هو الممارسة والعلم التجريبي والمعرفة المتوضعة المختلفة ماديًّا"[٢].

ويمكن تبين أن التصورات "الأخروية" المبالغة للغاية الخاصة بالنظرية الماركسية هي بالضبط الملائمة أكثر للتنبؤ بالاتجاهات الاجتماعية: مثلاً فكرة زوال العمل التي رفضها ماركس نفسه فيما بعد. ووراء كل الجوانب اللاإنسانية للذاتية كما تنتظم في ظل الرأسمالية تبدو إمكاناتها الحقيقية: تولد عالم تكنولوجي يستطيع الإنسان أن ينسحب منه نهائيًّا ويجلو ويراقب جهاز عمله ـــ لكي يشتغل به بحرية. ومهما تبد اللا مسئولية في ضوء البؤس القائم والعوز الموجود، فإنها تبدو أيضًا بالنسبة لإخفاء المدى الذي تسرمد فيه البؤس القائم والعوز الموجود على يد المصالح التي تحكم الوضع القائم. وعلى أي حال، بالرغم من كل التخطيط والتنظيم، فإن الاتجاهات الرئيسية للنظام تحقق ذاتها ضد إرادة ومقاصد الأفراد ـــ كقوى عمياء حتى حين تجري السيطرة عليها عمليًّا ويجري حسابها وتلبي متطلبات الجهاز. إن الجهاز يصبح بالمعنى الحرفي

1. Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Berlin, 1953), p. 593.
2 *Ibid.*, pp. 599-600.

هو الذات؛ وهذا من الناحية العملية هو تعريف آلية ما ذاتية. وإلى المدى الذي يصبح به الجهاز نفسه ذاتًا—فإنه يستبعد الإنسان باعتباره كائنًا عاملاً وخادمًا ويطلقه حرًا ككائن مفكر عارف مجرب لاعب. وإن التحرر من الحاجة ينسرب في الخدمة والشغل الإنسانيين—هذا هو قانون العقلانية التكنولوجية. واليوم، نجد أن العقلانية تقع في أحبولة جهاز السيادة والهيمنة الذي يسرمد الضرورة التي يتمكن من إلغائها. إن الاشتغال واللعب بالجهاز هما في الوقت الراهن احتكار أولئك الذين يعملون من أجل الحفاظ والتوسع بالوضع القائم. وربما لا ينهار هذا الاحتكار إلا بكارثة. وعلى أي حال لا تبدو الكارثة في التهديد الدائم بالحرب النووية، باللعب بالدمار فقط، بل تبدو أيضًا في المنطق الاجتماعي للتكنولوجيا، في التلاعب بالإنتاجية المتزايدة للأبد، أن تقع في تناقض يزداد وضوحًا مع النظام الذي وجدت فيه. لا شيء يبرر افتراض أن الشكل الجديد للتناقض التقليدي يمكن استغلاله واستخدامه للأبد، فغير مبرر بالمثل—مع هذا—الافتراض أنه لن يفضي مرةً أخرى إلى أشكال جديدة للاضطهاد، على نحو أكثر من ذي قبل، النفاذ خلال الوعي المدبَّر هو شرط مسبق للتحرر. التفكير بالتناقض يجب أن يكون قادرًا على الاستيعاب والتعبير عن الإمكانات الجديدة لوجود مختلف كيفًا. يجب ان يكون قادرًا على تجاوز قوة القهر التكنولوجي وأن يجسد في مفاهيم عناصر الهناءة التي كُبحت ومُنعت في هذا القهر. بتعبير آخر، التفكير بالتناقض يجب أن يكون أكثر قدرة على النفي والطوبوية ضد الوضع القائم للأشياء. ويبدو لي أن هذا هو الشيء المتحكم للموقف الراهن فيما يتعلق بمقالاتي النظرية التي كتبتها في الثلاثينيات.

إن الحرية في المجتمع التكنولوجي التسلطي الشمولي تظل مسألة لا يجري التفكير فيها إلا كذاتية فوق كلية الجهاز، ويتضمن هذا حرية تقليل فاعلية هذه الذاتية أو إعادة بنائها في كليتها بالنسبة لتهدئة الصراع من أجل الوجود وإعادة اكتشاف السكينة والسعادة. إن القضاء على

البؤس المادي ممكن داخل الوضع القائم للأمور، غير أنه غير ممكن بالنسبة للسلام والفرح وزوال العمل. ومع هذا من خلال هذه الأشياء وحدها وفيها وحدها يمكن قهر النظام القائم. إن المجتمع التسلطي الشمولي يحمل عالم الحرية إلى ما وراء عالم الضرورة تحت إرادته، ويشكله حسب صورته، وفي تناقض تام مع هذا المستقبل، فالذاتية التي تكون فوق الجهاز التكنولوجي هي الحرية (في) عالم الضرورة. وعلى أي حال، هذا يعني أن الحرية تكون ممكنة فحسب كتحقق لما يسمى اليوم طوبوية.

هربرت ماركوز

الفصل ١

النضال ضد الليبرالية في النظرة الشمولية للدولة

إن إنشاء الدولة الفاشية ذات النزعة التسلطية الشمولية جاء مصحوبًا ببشارة نظرة سياسية كلية جديدة للعالم: لقد أصبحت "الواقعية العرقية البطولية heroic-folkish" هي النظرية السائدة.

> "إن حمية الدم ترتفع ضد الفهم الشكلي التقليدي، وعصبية الجنس ضد الانزلاق العقلاني وراء الغايات، والشرف ضد الربح، والقيود ضد الهوى الذي يسمى بـ (الحرية)، والكلية العضوية ضد التحلل الفرداني، والبسالة ضد الأمان البورجوازي، والسياسة ضد أولية الاقتصاد، والدولة ضد المجتمع، والجنس العنصري ضد الفرد والحشود"[١].

إن النظرة الجديدة للعالم هي خزان هائل لجمع التيارات التي تغمرنا بالنظرية السياسية والاجتماعية "الليبرالية" منذ الحرب العالمية الأولى. ولقد ظهر الصراع أول ما ظهر أبعد ما يكون عن المجال السياسي، فجاء على شكل جدال فلسفي مع عقلانية وفردانية ومادية القرن التاسع عشر. وسرعان ما بزغت جبهة متحدة كشفت عن وظيفتها السياسية والاجتماعية مع حدة الصراع الاقتصادي

1. Ernst Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, 14th-16th impression (1933), p. 68..

والاجتماعي بعد الحرب؛ فإذا ما قورن الصراع ضد الليبرالية بهذه الجبهة المتحدة فإنه لا يعدو أن يكون صراعًا هامشيًّا (كما سوف نبين) ودعنا أولاً نقم بعملية مسح موجزة لأهم منابع النظرية السائدة:

هالة بطولية للإنسان

قبل نشوب الحرب العالمية الأولى بفترة طويلة، ساد التهليل لنمط جديد للإنسان. تكاد ملامح هذا النمط الجديد أن تتجلى في معظم فروع العلوم الاجتماعية والإنسانيات، من الاقتصاد إلى الفلسفة، ففي هذا الدرب بدأ هجوم على العقلنة المفرطة للحياة والمبالغة في صبغها بالصبغة التكنولوجية، وعلى (بورجوازي) القرن التاسع عشر بمسراته الضئيلة وأهدافه البسيطة، وعلى الروح التجارية والسلعية وعلى (الأنيميا) المدمرة للوجود. ورسمت صورة جديدة للإنسان أمام أعين هذا السلف التافه، وهي صورة تتألف من آثار عصر الفيكنج [القراصنة الاسكتلنديين] والتصوف الألماني وعصر النهضة والعسكرية البروسية؛ إنه الإنسان البطولي المرتبط بقوى الدم والمنبت — الإنسان المسافر خلال النعيم والجحيم، الإنسان الذي لا يطلب تعليلاً وسببًا، بل يندفع إلى العمل، يفعل ويموت، ويضحي بنفسه لا لأي غرض بل خضوعًا أعمى لقوى الظلام التي تغذيه. ولقد امتدت إلى الرؤية الخاصة بالزعيم الأسطوري الذي لا تحتاج زعامته إلى تبرير على أساس أهدافه، بل إن مجرد ظهوره يعد من قبل (دليلاً) على الحاجة إليه ويجب تقبله على أنه نعمة من نعم الله لا يستحقها الناس. ويمكننا أن نجد هذا النمط من الإنسان — مع بعض التعديلات لكن مع وجوده دائمًا في المقدمة في صراع ضد البورجوازية والوجود العقلاني — بين أفكار حلقة ستيفان جورج

Stefan George ومولار فان دن بروك Moller van den Bruck وسومبار Sombart وشيلر Scheler وهيلشر Hielscher وينجر Jünger وآخرين. ويجد هذا النمط تبريره الفلسفي فيما يسمى بـ:

فلسفة الحياة

(الحياة) على هذا النحو هي (معطى أول) لا يستطيع العقل أن ينفذ إليه. والحياة بهذا بعيدة تمامًا عن أي أساس عقلاني أو أي تبرير أو أي تقييم. والحياة ـــ وقد فُهمت على هذا النحو ـــ تصبح خزانًا لا ينضب لكل القوى اللا عقلانية. ومن خلال هذه الحياة يمكن استحضار (العالم السفلي النفسي) الذي "هو على قدر ضئيل من الشر على غرار العالم الكوني... لكنه بالأحرى هو رحم ومأوى جميع القوى المنتجة والمتولدة، جميع القوى التي تخدم كل شيء كمحتوى برغم أنها هلامية، تخدم جميع الاتجاهات المصيرية"[١] وعندما يُنظر إلى هذه الحياة التي هي "بمعزل عن الخير والشر" على أنها القوة التي "تصنع التاريخ" تظهر وجهة نظر للتاريخ مضادة للعقلانية والمادية وتتبدى خصوبة هذه النظرة على نحو اجتماعي من الوجودية السياسية ونظريتها الخاصة بالشمولية.

وهذه الفلسفة للحياة تشبه الفلسفة الْمُيَسَّرَة الـ *Le bensphilosophie* عند دلثاي Dilthey في الاسم فقط، ولا تأخذ من نيتشه سوى النفايات والشجن. وتظهر وظائفها الاجتماعية بأشد ما تكون وضوحًا في أعمال اشبنجلر[٢] Spengler حيث تصبح البناء التحتي لنظرية اقتصادية امبريالية.

---

1. Krieck, *op. cit.*, p. 37..

2. انظر مناقشة كتاب اشبنجلر "السنوات الحاسمة" في صحيفة .Zeitschrift für Sozialforschung, II, No. 3

إن الاتجاه الشائع عند كل من هذين التيارين، ألا وهو تيار (تحرير) الحياة من ضغط عقل إلزامي (كلي) يعلو فوق المصالح السائدة النوعية (والتفويض المستمد من هذا العقل لخلق مجتمع إنساني عقلاني) ويسلم الوجود إلى قوى (محصنة) معطاة من قبل إنما يفضي إلى:

النزعة الطبيعية اللا عقلانية Irrationalistic naturalism

إن تفسير العملية التاريخية والاجتماعية كعملية طبيعية ـــعضوية إنما يتجاوز القوى الدافعة الحقيقية (الاقتصادية والاجتماعية) للتاريخ إلى مجال الطبيعة الخالدة الثابتة. فيجري تفسير الطبيعة على أنها بعد للأصالة الأسطورية (التي تتلخص على نحو رائع في عبارة "الدم والمنبت") وهي تتمثل في جميع الأشياء كبعد سابق على التاريخ. إن التاريخ الإنساني لا يبدأ حقًا إلا عندما يتم قهر هذا البعد وذلك بتغييره. وفي العلم الجديد نجد أن الطبيعة الأسطورية السابقة على التاريخ لها وظيفة القيام بدور الخصم الحقيقي للمارسة المسئولة الذاتية العقلانية. وهذه الطبيعة كشيء يبرره وجودها نفسه إنما تقف في وجه ذلك الذي يتطلب التبرير العقلاني؛ إن هذه الطبيعة يجب الإقرار بها بشكل مطلق ضد ما يجب أن يُعرف أولاً بشكل تقليدي. إن هذه الطبيعة هي الحكمة أساسًا ضد كل ما يستمد جوهره من نورانية الضوء. إنها ما لا يقوض ضد كل شيء يخضع للتغيير التاريخي. إن النزعة الطبيعية قائمة على معادلة تتألف من النظرة الجديدة للعالم: إن الطبيعة كشيء أصلي هي في الوقت نفسه ما هو طبيعي وأصيل وصحي وذو قيمة ومقدس. إن ما هو كامن تحت العقل إنما يرفع نفسه عن طريق وظيفته القائمة على أن تكون "بمعزل عن الخير والشر" إلى ما يتجاوز العقل.

غير أن حجر الزاوية في الصرح كله لا يزال مفقودًا.

فترنيمة التغني للنظام الطبيعي—العضوي تتعارض تمامًا مع النظام الواقعي القائم. هناك تناقض صارخ بين علاقات الإنتاج من جهة والمستوى المكتسب لقوى الإنتاج وإشباع الحاجات الممكن من جهة أخرى. فالطبيعة تواجه باقتصاد ومجتمع هما (غير طبيعيين) نظام يستديم عن طريق عنف الجهاز العملاق الذي يستطيع أن يمثل الكل ضد الفرد لأنه يقمعه تمامًا، إن (الكلية الشمولية) لا توجد إلا عن طريق الهيمنة الكلية للكل. وقد ظهر هذا التغير النظري لهذه الكلية الشمولية في:

النزعة الكلية Universalism

لن نناقش هنا تلك العناصر الخاصة بالمساهمة الأصيلة للمعرفة الفلسفية والعملية (مثلاً نظرية المشكلة) الممثلة في النزعة الكلية، وما يهم في السياق الحالي هو أنه في حقبة النظرية الاجتماعية. تحتل النزعة الكلية على نحو سريع وظيفة عقيدة خاصة بالتبرير السياسي. فالكلية الاجتماعية باعتبارها حقيقة متأصلة أولية تصبح—إذا ما قورنت بالأفراد—قيمةً متأصلةً وأولية بفضل طبيعتها الكلية المحض: فالكلية ككل هي الحق والأصالة. فالنزعة الكلية لا تسأل ما إذا كان على كل كلية أن تبرهن على نفسها أولاً أمام محكمة الأفراد وأن تظهر إمكاناتها واحتياجاتها وهي متحققة فيها. فعندما لا تعود الكلية هي النتيجة بل البديهة ينغلق درب النقد الاجتماعي النظري والعمل المفضي إلى هذه الكلية. فالكلية من ناحية برنامجها تحاط بالضبابية. فلا يمكن "إطلاقًا الاستحواذ عليها بالأيدي ولا أن ترى بالأعين الخارجية. إن هدوء الروح وعمقها ضروريان لكي نستحوذ عليها بالعين الباطنية"[1]. وهذه الكلية إنما يمثلها في النظرية السياسية الشعب باعتباره وحدة وكلية عضويتين طبيعيتين. أي أنها سابقة على كل انقسام اجتماعي إلى طبقات وجماعات مصلحية إلخ. وبهذه الأطروحة إنما تنضم نزعة خلاصية إلى النزهة الطبيعية.

1 Othmar Spann. *Gesellschaftslehre* (3d ed., 1930), p. 98.

وهنا نقطع تخطيطنا للملامح العامة للتيارات التي تتجمع في الواقعية العرقية البطولية؛ وسوف نتبادل فيما بعد توحدها في نظرية سياسية كلية وكذلك وظيفتها الاجتماعية. وقبل أن نفسر ترابطها الداخلي من الضروري أن نحدد الوضع التاريخي لتوحيدها. ويمكن أن يُرى من نقيضها. إن الواقعية العرقية البطولية تجمع دون تفرقة عنصرية كل شيء تناضل ضده تحت اسم (الليبرالية) "الليبرالية هي دمار الأمم"؛ هذه الكلمات تأتي في مقدمة ذلك الفصل الذي خصصه موللر فان دن بروك في كتابه عن العدو المميت[1]. فضد الليبرالية أصبحت نظرية الدولة التسلطية الشمولية "النظرة الكلية للعالم". وفي هذا الوضع النضالي تحرز بالفعل حدتها السياسية (وحتى الماركسية تبدو لها دائمًا في مجرى الليبرالية على أنها وريثتها أو شريكتها) وفي البدء علينا لهذا أن نسأل: ماذا تعني هذه النظرية بالليبرالية التي تندد بها مستغلة الأشجان التواقة إلى الأخرويات بشكل حيوي وما الذي ألحق بها هذا التنديد؟

إذا نحن سألنا المعبرين والمتحدثين باسم هذه النظرة الكلية الجديدة للعالم عما يحاربون من أجله في هجومهم على الليبرالية فإننا نسمع—جوابًا—أفكار عام ١٧٨٩ والنزعة الإنسانية الهشة والنزعة السلامية الواهنة، والنزعة العقلانية الغربية، والنزعة الفردانية الأنانية، والتضحية بالأمة والدولة على مذبح صراعات المصلحة بين الجماعات الاجتماعية الخاصة، ونزعة الإخاء المتطابق المجرد، والنظام الحربي، وتضخم الاقتصاد، والنزعة التقنية المدمرة والمادية. هذه هي أشد أقوالهم عينية—ذلك أن مفهوم "الليبرالية" إنما لا يفيد إلا في أغراض تشويه السمعة، والخصوم السياسيون يكونون "ليبراليين" بصرف النظر عن أين يقفون. وهم بهذا هم "الشر" بكل بساطة.

وأشد ما يدهشنا في هذه القائمة للآثام هو عموميتها التجريدية ووضعيتها التي هي بمعزل عن التاريخ. فنادرًا

1 Othmar Spann, *Gesellschaftslehre* (3d ed., 1930), p. 98.

ما نجد واحدًا منها مما يميز الليبرالية التاريخية. إن أفكار ١٧٨٩ كانت أبدًا حاملة علم الليبرالية ثم هوجمت بهذه الليبرالية. لقد كانت الليبرالية دعامة من أقوى الدعامات بخلق أمة قوية. ولم تكن النزعة السلامية والأممية دائمًا من الدواعي التي اعتنقتها.

ولقد تقبلت بما فيه الكفاية تدخلاً لا بأس به من جانب الدولة في الاقتصاد. وما تبقى هو "نظرة كلية للعالم" غائمة لا يتضح بالمرة ارتباطها التاريخي بالليبرالية بالرغم من أن ميزتها كموضوع لهجمات النظرية الشمولية للدولة سيصبح—كما نأمل—واضحًا فيما بعد. لكن تطعيم المحتوى الحقيقي لليبرالية بنظرة كلية للعالم هو نفسه أمر حاسم لما تخفيه وتتركه غير معلن. إن الإخفاء يشير إلى ساحة المعركة الحقيقية "إنه يتجنب البناء الاقتصادي والاجتماعي لليبرالية)، فمن الضروري إعادة تشييد هذا البناء لكي نعرف الأرضية التاريخية والاجتماعية التي تجعل صراع "النظرة الكلية للعالم" مفهومًا.

لقد كانت الليبرالية هي النظرية الاجتماعية والاقتصادية للرأسمالية الصناعية الأوروبية في الفترة التي كان فيها الحامل اللاقتصادي الفعلي للرأسمالية هو "الرأسمالي الفردي"، إنه المقاول الخاص بالمعنى الحرفي. وبرغم التنويعات النباتية في الليبرالية وحامليها من بلد إلى آخر أو من فترة إلى أخرى، يظل هناك أساس متماثل موحد... الملكية والسيطرة الحرتان من جانب الذات الاقتصادية الفردية للملكية الخاصة والأمن المضمون سياسيًّا وتشريعيًّا لهذه الحقوق. وحول هذا المحور الثابت الوحيد يمكن تعديل المطالب الاقتصادية والاجتماعية النوعية. تعديلها إلى درجة إلغائها. وهكذا، فإنه في خلال حكم الليبرالية، كثيرًا ما يحدث التدخل القوي في الحياة الاقتصادية من جانب سلطة الدولة عندما تقتضي الحرية المهددة وضمان الملكية الخاصة المعرض للتهديد هذا وخاصة إذا جاء التهديد من جانب البروليتاريا. إن فكرة ديكتاتورية الدولة واتجاهها التسلطي الشمولي ليست (على نحو ما سوف

تبين توًا) بالمرة غريبة على الليبرالية. بل وكثيرًا ما نجد حروب التحرير تُحارب في فترة الليبرالية ذات النزعة الإنسانية السلامية. وفي الواقع لم تتحقق أبدًاعلى نحو كامل تلك المطالب السياسية الرئيسية لليبرالية الناتجة من آرائها الاقتصادية والتي تحظى اليوم بكراهية شديدة (مثل حرية الحديث والصحافة، الدعاية الكاملة للحياة السياسية، التمثيل النيابي والبرلماني، انفصال القوى أو توازنها). فهي باعتمادها على الموقف الاجتماعي إنما يجري كبحها أو إسقاطها.

ولكي ننفذ إلى ما وراء التعمية والتشويه المعتادين ونصل إلى صورة صحيحة صادقة للنظام الاقتصادي والاجتماعي الليبرالي، يكفي أن نلتفت إلى الصورة التي رسمها فون مايستر لليبرالية:

> "إن برنامج الليبرالية... يتلخَّص في كلمة واحدة، هي (الملكية)، أي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج... وكل المطالب الأخرى لليبرالية مشتقة من المطلب الرئيسي".

لقد رأى في المبادرة الخاصة الحرة للمقاول أوثق ضمان للتقدم الاقتصادي والاجتماعي. وهذا هوالسبب الذي يجعل الليبرالية تعتبر "الرأسمالية النظام الممكن الوحيد للعلاقات الاجتماعية" وهذا هو السبب الذي يجعلها تعتبر أن للرأسمالية عدوًا واحدًا: الاشتراكية الماركسية. ومن جهة أخرى تذهب الليبرالية إلى أن:

> "الفاشية وجميع المحاولات المماثلة للديكتاتورية... قد أنقذت الثقافة الأوروبية وقتيًا. والجدارة التي نالتها الفاشية بالتالي ستعيش في التاريخ إلى الأبد".

إننا نستطيع أن ندرك السبب الذي من أجله تحول الدولة التسلطية الشمولية صراعها ضد الليبرالية إلى صراع للنظرة الكلية للعالم. إننا نستطيع أن ندرك السبب الذي من أجله تتجنب البناء الاجتماعي الأساسي لليبرالية. إنها

هي نفسها إلى حد كبير تتفق مع هذا البناء الأساسي. إن البناء الأساسي يتشخص على أنه تنظيم المجتمع من خلال المشروع الخاص على أساس إدراك الملكية الخاصة والمبادرة الخاصة للمقاول. ويظل هذا التنظيم الخاص أساسيًّا للدولة التسلطية الشمولية، وهو يجاز جهرة في كثرة البيانات البروجرامية. وإن التعديلات والقيود الكبيرة لهذا التنظيم التي تحدث في كل موضع تتطابق مع المقتضيات الاحتكارية الرأسمالية للتطور الاقتصادي نفسه. وهي لا تمس مبدأ تنظيم علاقات الإنتاج.

وهناك وثيقة نهجية تصور العلاقة الباطنية بين النظرية الاجتماعية الليبرالية والنظرية الشمولية التسلطية للدولة (ومن الواضح أنها معادية لليبرالية): وهناك خطاب وجهه الفيلسوف جنتيله[1] إلى موسوليني في الوقت الذي التحق فيه جنتيله بالحزب الفاشي وفيه كتب:

> "إنني باعتباري ليبراليًّا بأقصى اقتناع، لا أملك إلا أن أقتنع بأنه في خلال الأشهر التي كان لي الشرف خلالها أن أشترك بالعمل في حكومتكم وأن ألاحظ في الأوساط الوثيقة تطور المبادئ التي تحدد سياستكم أن الليبرالية كما أفهمها، ليبرالية الحرية من خلال القانون ولهذا من خلال دولة قوية، من خلال الدولة باعتبارها حقيقة أخلاقية، وإنما تتمثل اليوم في إيطاليا لا على أيدي الليبراليين الذين هم على نحو ما خصومكم الصريحون، بالعكس تتمثل بكم أنتم. ومن ثم قد أقنعت نفسي بأنه في الاختيار بين الليبرالية اليوم والفاشيين الذين يفهمون إيمان فاشيتكم، فإن على الليبرالي الأصيل الذي يحتقر الالتباس ويريد أن يتمسك بموقفه أن ينخرط في فيلق أتباعك"[2].

ليست هناك حاجة إلى أية وثائق تبين ـــ بعيدًا تمامًا عن

١. جيوفاني جنتيله (١٨٧٥ ـ١٩٤٤) فيلسوف إيطالي ومصلح اجتماعي (المترجم).

2. اقتبست في دورية Aufbau, F. Karsen, ed., IV (1931), p. 233.

هذا الارتباط الإيجابي—إن الليبرالية هي بتهامها تقف في صف النظرة الجديدة الكلية للعالم في كفاحها ضد الاشتراكية الليبرالية. من المؤكد أنه غالبًا ما نواجه في الواقعية العنصرية البطولية الطعن القاسي ضد وحشية الرأسمالية، ضد برجوازي الرأسمالية و"طمعه في الربح" وهكذا. ولكن لما كانت أسس النظام الاقتصادي، المصدر الوحيد لإمكانية وجود هذا البرجوازي، تظل دون أن تُمس، فإن مثل هذه الطعون توجَّه دائمًا ضد نمط خاص وحيد من البرجوازي (ألا وهو التربية التجارية للطبقة الوسطى) وضد شكل خاص من الرأسمالية (يمثله أنموذج المنافسة الحرة للرأسماليين المستقلين والفرديين) إنهم لا يهاجمون إطلاقًا الوظائف الاقتصادية للبورجوازي في عملية الإنتاج الرأسمالية. إن أشكال البورجوازية والرأسمالية التي تهاجم هنا هي تلك الأشكال التي أزاحها من قبل مجرى التطور الاقتصادي، ومع هذا يظل الرأسمالي البورجوازي هو موضوع الاقتصاد الرأسمالي. إن النظرة الكلية الجديدة للعالم تلعن "التاجر" وتختفي بـ "الزعيم الاقتصادي الموهوب" ومن ثم لا تختفي بذلك الذي تتركه على أنه الوظائف الاقتصادية للبورجوازية دون أن تُمس. إن الشعور المضاد للبورجوزاية هو مجرد تنوع (للهالة) المضفاة على الإنسان الذي سوف نتبين بعد قليل معناه الاجتماعي.

لما كان النظام الاجتماعي الذي تستهدفه الليبرالية يظل دون أن يُمس إلى حد كبير، فلا عجب إذا ما عرض هذا التفسير الأيديولوجي لهذا النظام الاجتماعي اتفاقًا ذا دلالة بين الليبرالية والمعاداة لليبرالية. بدقة أكثر، فإن العناصر الهامة لليبرالية يجري التقاطها ثم يُعاد تفسيرها وتطويرها بالطريقة التي تقتضيها الظروف الاقتصادية والاجتماعية. وسوف ننظر فيما يلي في مصدرين هامين في ليبرالية المعتقد السياسي والاجتماعي الجديد: التفسير الطبيعي للمجتمع والعقلانية الليبرالية التي تنتهي باللاعقلانية.

ترى الليبرالية خلف القوى والعلاقات الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي قوانين "طبيعية" تظهر طبيعيتها الصحية إذا ما تركت لكي تطور حرة ودون قلاقل مصطنعة. وقد لخص روسو هذه الفكرة في هذه الكلمات: "إن ما هو خير ومريح للنظام يكون هكذا بطبيعة الأشياء وباستقلال عن الاقتناعات الإنسانية". هناك "طبيعة ما للأشياء" لها طبع يشبه القانون البدني في استقلال عن النشاط أو القوة الإنسانية وهي تؤيد وتنتج نفسها باستمرار من خلال كل القلاقل ورغمًا عن هذه القلاقل. وهنا نجد مفهومًا جديدًا للطبيعة يشير ـــ في تعارض حاد مع المفهوم العقلاني الرياضي للقرنين السادس عشر والسابع عشر ـــ يشير إلى المفهوم القديم للطبيعة على أنها (فيزياء). وبعد فترة ثورية قصيرة، تصبح وظائفه الاجتماعية داخل الفكر البورجوازي معوقة ورجعية (كما سوف نرى). ويصبح تطبيق هذا المفهوم للطبيعة على الاقتصاد السياسي حاسمًا.

> "إن وجود القوانين الطبيعية كان دائمًا التأكيد المميز للمدرسة النهجية. وهذه القوانين... هي بكل بساطة (طبيعية) شأنها شأن القوانين الفيزيائية، ومن ثم تكون بمعزل عن الأخلاق. هي يمكن أن تكون مفيدة أو ضارة: والأمر يرجع إلى الإنسان في أن يتكيف معها بقدر ما يستطيع"[1].

إن الليبرالية تؤمن بأنه من خلال التكيف مع هذه "القوانين الطبيعية" يجري قهر الصراع بين الرغبات المختلفة والهوة القائمة بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة وكذلك الجور الاجتماعي، وذلك في إطار التناغم الشامل للكل، وأن الكل يصبح هكذا نعمةً للفرد. وهنا في قلب المذهب الليبرالي، يجري تفسير المجتمع من خلال رده إلى "الطبيعة" في وظيفتها التي تحدث التناغم: باعتباره المسوغ الملتبس لنظام اجتماعي متناقض.

1. Gide and Rist, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen (1913), p. 402. Wilhelm von Humboldt's statement is characteristic: "The best human operations are those which most faithfully imitate the operations of nature." 'Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates', Klassiker der Politik, VI (1922). p. 12.

فإذا تطلعنا إلى الأمام فإننا نلاحظ أن الحركة الجديدة المناهضة لليبرالية، شأنها شأن أشد الليبراليات إحكامًا، تؤمن بالقوانين الطبيعية الأبدية للحياة الاجتماعية: "هناك شيء أبدي في طبيعتنا ينتج نفسه دومًا وإليه يجب أن يعود كل تطور...". إن الطبيعة محافظة لأنها قائمة على ثبات لا يهتز للمظاهر وهو ثبات ينتج نفسه دومًا حتى لو اضطربت مؤقتًا". هذه ليست كلمات رجل ليبرالي، لكنها ليست كلمات إنسان آخر غير موللر فان دان بروك[١]. وإن النظرية السياسية الشمولية تشارك الليبرالية في الاقتناع في أن "توازن المصالح والقوى الاقتصادية سوف يقوم"[٢] بشكل مطلق من خلال الكل. حتى القانون الطبيعي الذي يعد تصورًا من أهم التصورات الخاصة الليبرالية يعاد ذكره مرة أخرى في مرحلة جديدة من التاريخ. "إننا على عتبة حقبة جديدة من القانون الطبيعي!" هكذا ذهب هانز ج. فولف في بحث له عن "الشكل الجديد لحكومة الرايخ الألماني". واليوم، في أزمة الفكر التشريعي نجد أن الميزان "قد مال لصالح الطبيعة". كل ما هنالك أنه "لم تعد طبيعة الإنسان" التي منها "تتطور الجبرية المناسبة للمعايير. بل هي الطبيعة، الطبيعة الخاصة النوعية للأمة —الشعب (والأمم) كمعطى طبيعي وكنتاج للصيرورة التاريخية".

يجب أن نضع في الاعتبار أن النزعة الطبيعية الليبرالية هي جزء من نظام عقلاني جوهري للفكر، وأن النزعة الطبيعية المناهضة لليبرالية هي جزء من نظام لا عقلاني. ويجب أن ننوه بهذه التفرقة لكي لا نطمس على نحو مصطنع حدود كلتا النظريتين ولكي لا نسيء فهم التغيير في وظيفتها الاجتماعية. غير أن العقلانية الليبرالية تحتوي من قبل على تلك الاتجاهات التي تتخذ لها طابعًا لا عقلانيًّا مع التغير من الرأسمالية الصناعية إلى الرأسمالية الاحتكارية. وفيما يلي سنقتصر على استخلاص الاتجاه

1 Möller van den Bruck, *Das dritte Reich*, Special edition (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933). p. 69..

2 Mussolini in *Der Faschismus*, trans. by Wagenführ (1933), p. 38.

اللا عقلاني الرئيسي للنظرية الاجتماعية الذي نجعله أطروحتنا. إن "اللا عقلانية" هي مفهوم مقابل، ولكي نفهم نظرة كلية لا عقلانية للعالم على نحو جوهري، من الضروري بناء "أنموذج مثالي" لنظرة عقلانية للمجتمع.

تكون نظرية ما للمجتمع "عقلانية" عندما تخضع الممارسة التي يفرضها لفكرة العقل المتصرف من ذاته أي عندما تخضع للحق والخير والصواب الإنساني. وفي داخل المجتمع نجد أن كل فعل وكل تحديد للأهداف وكذلك كل تنظيم اجتماعي ككل، عليه أن يجد لنفسه الشرعية أمام الحكم الحاسم للعقل، وأن كل شيء يكون محتاجًا إلى التبرير العقلاني، وذلك حتى يمثل كحقيقة أو كهدف. وإن مبدأ السبب الكافي، المبدأ الأصيل والأساسي للعقلانية إنما يدعو إلى جعل علاقة (الأشياء) أو (الوقائع) علاقة (عقلانية): فالعقل، أو السبب أو العلة، يطرح ما يسببه على أنه من ذاته وكذلك تمشيًا مع العقل: فضرورة الإقرار بواقعة ما أو هدف ما لا تترتب إطلاقًا على مجرد وجودها أو وجوده المحض؛ بل بالأحرى لا يحدث هذا الإقرار إلا عندما تحدد المعرفة على نحو حر هذه الواقعة أو هذا الهدف بما يتفق مع العقل. لهذا فإن النظرية العقلانية للمجتمع هي نظرية "نقدية" أساسًا، إنها تخضع المجتمع لفكرة نقد نظري وعملي، إيجابي وسلبي. وللنقد مرشدان: أولاً الموقف المعطى للإنسان باعتباره جهازًا عضويًا عقلانيًا، أي أنه أمرؤ له القدرة على تحديد وتشكيل وجوده على نحو حر، مسترشدًا بعملية المعرفة واستنادًا إلى سعادته الدنيوية؛ ثانيًا، المستوى المعطى لتطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج (المطابقة لها أو المتصارعة معها) كمعيار لتلك الإمكانيات التي يمكن أن تتحقق في أي وقت في عملية البناء العقلانية التي يقوم بها الإنسان والفعل الاجتماعي العقلاني، غير أنها تتجنب تثبيت هذه الحدود بشكل متسرع واستخراج أشياء منها لغرض بناء هرمي تسلسلي مؤسس يوقع الجزاء بشكل غير نقدي.

أما النظرية "اللا عقلانية" للمجتمع فإنها تجد من غير الضروري رفض حقيقة العقل النقدي بشكل جذري: فبين ربط العقل للوقائع "الطبيعة—العضوية" المعطاة من قبل وتقييده "بالوحش الكاسر في الإنسان" توجد مسافة متسعة بشكل كاف لجميع أنوار العقلي الاشتقاقي. والشيء الحاسم هنا هو أن المعطيات اللا عقلانية ("الطبيعة"، "المنبت والأصل"، "النزعة الشعبية"، الوقائع القائمة"، "الكلية" وما إلى ذلك) توضع أسبق من ذاتية العقل باعتباره حده "من ناحية المبدأ" (لا من ناحية الواقع فحسب) ويظل العقل—من الناحية العلية أو الوظيفية أو العضوية— معتمدًا عليها. وضد كل المحاولات لمحاولة ما هو مخجل في هذه النتيجة، لا يمكن التأكيد على نحو كاف بأن مثل هذه الوظيفة للعقل أو للإنسان كجهاز عقلاني تقضي على قوة وفاعلية العقل من جذوره لأنها تعيد تفسير المعطيات المسبقة اللاعقلانية على أنها معطيات "معيارية" تضع العقل تحت تبعية اللا عقلاني. وفي نظرية المجتمع المعاصر فإن التلاعب بالوقائع الطبيعية—العضوية ضد العقل الذي "بلا جذور" يعني التبرير للقوى اللاعقلانية لمجتمع لم يعد يُبرر عقلانيًا وينغمس في الظلام الخفي "للدم" أو "العصبية" وهي مسائل تدرك—على نحو متناقض—في ضوء المعرفة التصورية. وهذا مقصود به بتر الإدراك والنقد. "إن الواقع لا يقر بالمعرفة. إنه لا يقر إلا بالإقرار نفسه": إن النظرية اللا عقلانية في هذه الصيغة "النهجية" إنما تصل إلى المقابل المتطرف لكل الفكر العقلاني وفي الوقت نفسه تكشف عن أعمق مقاصدها. واليوم، إن النظرية اللا عقلانية للمجتمع هي نظرية لا نقدية جوهريًا تمامًا، كما أن النظرية العقلانية نقدية؛ إنها—جوهريًا—ضد المادية لأنها يجب أن تشوه السعادة الدنيوية للإنسان التي لا يمكن استخلاصها إلا من خلال تنظيم عقلاني للمجتمع وأن تحل محلها "قيم" أخرى أقل "وضوحًا". إن ما تقدمه كبديل عن المادية هو التملق البطولي: تغيير ظاهري أخلاقي للفقر والتضحية والخدمة و"واقعية شعبية عرقية" سوف نتناول معناها فيما بعد. إن

الليبرالية بمقارنتها بالواقعية العرقية البطولية هي نظرية عقلانية، وعنصرها الحيوي هو الإيمان المتفائل بالنصر الأقصى للعقل الذي سيحقق نفسه فوق كل صراعات المصلحة والرأي في تناغم مع الكل. إن الليبرالية وهي تتمشى مع آرائها الاقتصادية إنما تنسب هذا النصر للعقل (وهنا يبدأ التصور الليبرالي النمطي للعقلانية) بإمكانية وجود منافسة حرة ومفتوحةللآراء المتباينة والعناصر المختلفة للمعرفة التي تنتهي بالحق العقلاني والصوابية العقلانية.

ولما كان التنظيم الاقتصادي للمجتمع ينبني على المنافسة الحرة للأشخاص المشتغلين بالاقتصاد الخاص أي على وحدة الأضداد وتوحيد المتباين فإن البحث عن الحق قائم على التعبير الذاتي الحر والحوار الحر والاقتناع والإقناع عن طريق الجدل حتى الأعماق، أي قائم على التناقض مع الخصم ونقده. وإن كل الاتجاهات التي تستمد منها المطالب السياسية لليبرالية صدقها النظري (مثل حرية الكلام والصحافة والدعاية والتسامح والحكم النيابي) هي عناصر للعقلانية الحقة.

وهناك مصدر آخر يزود المجتمع الليبرالي بدعامة عقلانية. إن الحق الأساسي الثالث الممكن في إعلان حقوق الإنسان هو "الأمان". إن هذا الأمن يعني بالتحديد ضماناً لحرية في السلوك الاقتصادي—لا ضمان الدولة لتنظيم الملكية الخاصة فحسب، بل تأكد المقاول الخاص من الحصول على أكبر قدر ممكن من الربح والاستقرار. ولهذا لازمتان أوليتان: أكبر قدر ممكن من الأمان التشريعي لكل العقود الخاصة، وأكبر قدر ممكن من الإحصائية الفعلية للربح والخسارة، العرض والطلب. ونحن نجد في الحقبة الليبرالية للرأسمالية أن عقلانية القانون وعقلانية المشروع (وهما عنصران عرض لهما ماكس فيبر على أنهما حاسمان من أجل روح الرأسمالية الغربية) إنما تتحققان إلى مدى غير معروف من قبل. لكن عند هذه النقطة نفسها. تقف العقلانية الليبرالية ضد قيود لا تريد

هي نفسها أن تأخذها على عاتقها. إن العناصر اللاعقلانية تتسرب إليها وتفجر تصورها النظري الرئيسي.

إن الْعَقْلَنَة الليبرالية للحياة الاقتصادية (كما هو الشأن بالنسبة للتنظيم الاجتماعي بصفة عامة) هي عقلنة "خاصة" أساسًا. إنها مقيدة بالممارسة العقلانية لرجل الاقتصاد الفردي أو لمجموعة من رجال الاقتصاد الأفراد. وبطبيعة الحال من المفروض أن تكشف عقلانية الممارسة الليبرالية في النهاية عن نفسها في الكل وأن تشخص الكل، غير أن هذا الكل نفسه هو خارج مجال العقلانية. إن تناغم المصالح العامة والخاصة مفروض أن يُنْجَمَ "هو نفسه" من المجرى المطرد للمارسة الخاصة. وهذا التناغم من الناحية المبدئية غير معرض للنقد كما أنه لا يقع ضمن قيود المشروعات العقلانية للمارسة.

من خلال هذه "الخصوصية" لا "عقل" ينتزع بناء المجتمع تمشيًا مع العقل من الغاية التي يفترض أنه يزودها بهدفها (تمامًا كما أن اللا عقلانية تنتزع من مصدرها عن طريق وظائفية العقل. وهكذا تفتقد التنصميم العقلاني والشرط العقلاني لهذه الـ "عمومية" التي يفترض أن تحقق فيها سعادة الفرد. وإلى هذا المدى (وهذا المدى وحده) يكون لوم حديث الليبرالية عن المصلحة العامة أو الإنسانية في إطار التجريدات المحض صحيحًا. فإن بناء ونظام الكل يتركان تمامًا للقوى اللا عقلانية... "تناغمًا" عرضيًا، "توازنًا طبيعيًا". وتتوقف في التو مرونة العقلانية الليبرالية عندما يصبح "التناغم" العام غير محتمل باستمرار مع مضاعفة الصراع الاجتماعي والأزمات الاقتصادية. وعند هذا الحد ينبغي على النظرية الليبرالية أن تأخذ بالتبريرات اللا عقلانية. إن النقد العقلاني يتوقف؛ ويكون الأمر مهيًأ للغاية للإقرار بالمزايا والأفضليات "الطبيعية". وتكون فكرة الزعيم المحب ذي السلطة الشمولية قد ارتسمت من قبل في الاحتفاء الليبرالي بالزعيم الاقتصادي الموهوب الذي "وُلد" منفذًا.

هذا التخطيط الجاف للنظرية الاجتماعية الليبرالية إنما يوضح كيف أن عناصر عديدة من وجهة النظر الشمولية للدولة موجودة فيها من قبل. خذ البناء الاقتصادي مثلاً. فسوف نرى استمرارًا لا ينقطع في تطور النظرية الاجتماعية. وسوف نفترض هنا معرفة مسبقة بالأسس الاقتصادية لهذا التطور من النظرية الليبرالية إلى النظرية الديكتاتورية الشمولية: وهذه الأسس هي من الناحية الجوهرية جزء من تحول للمجتمع الرأسمالي من الرأسمالية التجارية الصناعية القائمة على المنافسة الحرة للمقاولين الأفراد المستقلين إلى الرأسمالية الاحتكارية التي فيها تتطلب علاقات الإنتاج المتغيرة (وخاصة "الوحدات" الكبرى مثل الكارتلات والتروستات) دولة قوية تحرّك كل وسائل القوة. إن النظرية الاقتصادية تعلن جهرة وبوضوح "السبب" الذي من أجله تصبح الليبرالية الآن العدو المميت للنظرية الاجتماعية:

> "إن الامبريالية قد... وضعت الشيء الملائم لدولة قوية تحت أقدام الرأسمالية... وقد برهنت الأفكار الليبرالية للمنافسة المتأرجحة بين المشروعات الاقتصادية الحرة أنها غير ملائمة للرأسمالية...".

إن التحول من الدولة الليبرالية إلى الدولة التسلطية الشمولية إنما يحدث داخل إطار نظام اجتماعي واحد. وبالنسبة لوحدة هذه القاعدة الاقتصادية يمكننا أن نتبين أن الليبرالية هي التي "تنتج" الدولة التسلطية الشمولية من نفسها باعتبارها اكتمالها الخاص من مرحلة أكثر تقدمًا من التطور. وتحمل الدولة التسلطية الشمولية تنظيم ونظرية المجتمع مع المرحلة الاحتكارية للرأسمالية.

هذا التنظيم ونظريته ـــ حقًا ـــ يحتويان أيضًا على عناصر "جديدة" تتجاوز النظام الاجتماعي الليبرالي ونفيه: وهي عناصر نتبين فيها رد فعل جدليًا واضحًا ضد الليبرالية، إلا أنها تفترض لتحققها القضاء على الأسس الاقتصادية والاجتماعية التي تحافظ عليها الدولة التسلطية الشمولية. لهذا فإن النظرية السياسية والاجتماعية

الجديدة يجب ألا يجري تفسيرها بكل بساطة على أنها عملية للتكيف الأيديولوجي. ولكي نساهم في استيعاب وفهم وظيفتها الاجتماعية الحقيقية سوف نفسر ملامحها الرئيسية بتحليل مكوناتها البنائية الثلاثة: النزعة الكلية. النزعة الطبيعية (أو النزعة العضوية) والوجودية.

النزعة الكلية Universalism

إن أسبقية وأولية الكل على "أفراده" (أجزائه) هما أطروحة أساسية للنزعة الواقعية الشعبية البطولية. لا يُفهم بالكل أنه محصلة أو كلية مجردة فحسب، بل على أنه الوحدة التي توحد الأجزاء وهي وحدة، هي شرط مسبق لتحقق واكتمال كل جزء. وإن مطلب تحقق مثل هذه الكلية إنما يشغل المكان الأول في البيانات البروجرامية للدولة. ففي النظام العضوي للحياة،

> "يكون الكل من الناحية الأولية— معطى في التقطيع العضوي: الأفراد يخدمون الكل الذي يكون ثانويًا بالنسبة لهم، لكنهم يخدمونه وفق الطبيعة المتفردة التي تحتفظ بهم كأفراد... وفي هذا التفرد— في الوقت نفسه— يتحقق مصيرهم الشخصي ومعنى شخصيتهم إلى المدى الذي يمكّنهم من المشاركة في الكل"[1].

وهذا الكل باعتباره ذاتًا تاريخية مفروض فيه أن يحيط بكل المجريات والعلاقات التاريخية: فيه "تتجمع الفكرة القومية والاجتماعية"[2].

ونحن قد رأينا أن استبعاد الكل من عملية الفعل العقلاني كان حذفًا خطيرًا من جانب النظرية الليبرالية . إن تلك المطالب لليبرالية التي تتجاوز الحماية واستغلال الملكية الخاصة في أن تقصد حقًا خطة عقلانية للممارسة الإنسانية إنما تقتضي لتحققها التخطيط العقلاني المحكم

---

1. Krieck, *op. cit.*, p. 23.
2. Nicolai, *Grundlagen der kommenden Verfassung* (1933), p. 9.

لـ "كل" علاقات الإنتاج التي على الأفراد أن يعيشوا داخلها. إن أولية الكل على الأفراد حقيقية طالما أن أشكال الإنتاج وتوالد الحياة—وهي أشكال "عامة"—تُعطى من قبل للأفراد وطالما أن التنظيم الملائم لهذه الأشكال هو الشرط المسبق للسعادة الفردية للناس. غير أن مفهوم الكل—وقد تحرر من محتواه الاقتصادي والاجتماعي—ليس له بالمرة أي معنى عيني في النظرية الاجتماعية. وسوف نرى أن صورته العضوية، أي تفسير علاقة الكلية بالأفراد كعلاقة طبيعية عضوية غير قادرة على تزويدنا بهذا المعنى. وحتى "الشعب" لا يصبح كلية حقيقية إلا بفضل وحدته الاقتصادية والاجتماعية وليس العكس.

وإن الاتجاه الكلي القوي لا ينشأ في الحقيقة كتأمل فلسفي؛ بل إن التطور الاقتصادي يقتضيه بالفعل. ومن أهم الخصائص المميزة للرأسمالية الاحتكارية أنها تحمل - في الواقع - "توحيدًا" محددًا خاصًا داخل المجتمع. إنها تخلق "مذهبًا" جديدًا "لتبعيات أشد الأنواع تنوعًا" مثل المشروعات الصغيرة والمتوسطة الحجم للكارتلات والتروستات أو الملكية الزراعية والصناعية المتسعة ذات رأس المال المصرفي[1].

وهنا، في البناء الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي الاحتكاري، توضع الأسس الفعلية للخلاص. غير أنه يجري تفسيره في النظرية كليةً. إن الكل الذي تقدمه ليس هو التوحيد الذي تحققه سيادة طبقة "واحدة" داخل إطار المجتمع الطبقي، بل هو بالأحرى وحدة تربط "جميع" الطبقات التي يفترض أن تقهر حقيقة الصراع الطبقي ومن ثم تقهر الطبقات نفسها: "إقامة جماعة شعبية عرقية حقيقية ترفع نفسها فوق مصالح وصراعات الجماعات والطبقات كلها". بتعبير آخر، إن مجتمعًا لا طبقيًا هو الهدف، غير أنه مجتمع لا طبقي على أساس وداخل إطار المجتمع الطبقي القائم. ففي النظرية الديكتاتورية الشمولية للدولة لا تجري مهاجمة أسس هذا المجتمع أي النظام الاقتصادي

1. Sombart in *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik* (1928), p. 30

القائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وبدلاً من هذا، فإن كل ما هنالك أنه يجري تعديلها إلى الدرجة التي تتطلبها المرحلة الاحتكارية لهذا النظام الاقتصادي نفسه. ويترتب على هذا أن كل التناقضات المغروسة في مثل هذا النظام والتي تجعل الكلية الواقعية مستحيلة إنما تنتقل إلى المرحلة الجديدة ونظريتها. إن تحقيق التوحيد المرغوب سيكون في الحقيقة مهمة "اقتصادية": استئصال النظام الاقتصادي الذي هو مصدر الطبقات والصراعات الاقتصادية. غير أن هذه المهمة نفسها هي التي لا تستطيع الطبقة الخاصة أن تأخذها على عاتقها ولن تأخذها على عاتقها: "ليست الظروف الاقتصادية هي التي تحدد العلاقات الاجتماعية، بل بالعكس، إن الآراء الأخلاقية هي التي تحدد العلاقات الاقتصادية".

على الكلية أن تحول كلا الوعي والفعل من الطريق الممكن الوحيد لتحقيق "الكل" ومن الشكل الممكن الوحيد من ذلك الكل إلى كل آخر في اتجاه أقل خطورة: إنها تحل محلها "المعطى الأولى" للشعب، للنزعة الشعبية.

ولن ننتبه كثيرًا في المحاولات المختلفة التي بذلت لتحديد مفهوم "الشعب". الشيء الحاسم أنه يهدف إلى "معطى أولى" يكون—باعتباره معطى "طبيعيًا"— سابقًا على النظام "المصطنع" للمجتمع. إنه "البناء الاجتماعي للمستوى العضوي الحديث"، وهو على هذا النحو يمثل وحدة "قصوى" نامية "... ليس الشعب بناء قد صدر من خلال أي قوة إنسانية"[١]؛ إنه أساس "مراد لشكل إلهي" للمجتمع الإنساني. وبهذه الطريقة تصل النظرية الاجتماعية الجديدة إلى مقدمات "النزعة العضوية" اللاعقلانية: إن الكلية الأولى والأخيرة، باعتبارها الكل العضوي—الطبقي، أساس وحدة كل القيود والالتزامات، هي الواقع الأصيل الأبدي المراد إلهيًا مقابل الواقع "الاشتقاقي" اللا عضوي للمجتمع. وعلى هذا النحو، بسبب أصوله، ينسحب من دائرة كل تخطيط وقرار

1. H. Forsthoff, *Der totale Staat*, pp. 40ff.

إنساني. ومن هنا فإن كل المحاولات لا ثقة فيها "قبليًا" من أنها ستقهر الاشتياقات والاحتياجات المتصارعة الفوضوية الراهنة للأفراد وترفعها إلى كلية حقيقية عن طريق التغيير المخطط لعلاقات الإنتاج الاجتماعية. إن الطريق معبّد لنزعة عضوية "بطولية ـــ شعبية" تقدم الأساس الضروري للنظرية السياسية التسلطية الشمولية لكي تحقق وظيفتها الاجتماعية.

النزعة الطبيعية Naturalism

في كل صياغة جديدة نجد أن الواقعية الشعبية البطولية تؤكد الخصائص الطبيعية للكلية التي يمثلها الشعب. إن الشعب "خاضع لعصبية الدم"، إنه يرتفع من "المنبت"، إنه يزود الوطن بقوة لا تدمر وبدوام، إنه متحدد بخصائص "الجنس"، والحفاظ على نقائه شرط لـ "صحة" الشعب. ويتبع تيار هذه النزعة الطبيعية تفخيم في الطبقة الفلاحية، القسم الوحيد المتبقي "المرتبط بالطبيعة"، ويجري الاحتفال بها على أنها "الصدر الأصيل للأخلاق"، على أنها العمود الأبدي للمجتمع. إن التجميد الأسطوري لتجدد الزراعة له مقابله في محاربة المدينة وروحها "اللاطبيعية". وهذه الحرب تمتد إلى هجوم على حكم العقل بصفة عامة وإطلاق العنان للقوى اللاعقلانية ـــ وهي حركة تنتهي بإضفاء الصبغة الآلية الكلية على العقل. "الطبيعة" هي الحلقة الأولى في سلسلة الشروط المقيدة التي يخضع لها العقل، أما السلطة المطلقة للدولة فيبدو أنها آخر الحلقات. وعلى أي حال، فإن "الطبيعة" كما تحتفل بها النزعة العضوية لا تبدو كعامل للإنتاج في سياق من العلاقات الفعلية للإنتاج، ولا تبدو كشرط له ولا كأساس تاريخي هو نفسه للتاريخ الإنساني. إن الطبيعة بدلاً من هذا تصبح (أسطورة)، كأسطورة تخفي الفساد العضوي والإحلال الإرغامي للعمليات التاريخية والاجتماعية محلها. إن الطبيعة تصبح العدو الأكبر للتاريخ.

تبدأ الأسطورة الطبيعية بوضع مسلمة الطبيعي على أنه

"الأبدي" و"المراد إلهيًّا"، وهذا حسن، خاصة لمجموع الشعب الذي تعد طبيعته مطلبًا من المطالب الأولية للأسطورة. إن المصائر الخاصة للأفراد، وأشواقهم ورغباتهم، وبؤسهم وتعاستهم—كل هذا يجري تجنبه وإزالته لأن الشعب وحده هو الدائم. إن الشعب هو الطبيعة نفسها كبناء تحتي للتاريخ، كجوهر أبدي، إنه اللحظة الدائمة في التدفق المستمر للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وهذه العلاقات في مقابل الشعب عرضية وزائلة و"بلا معنى".

هذه العبارات تعبر عن اتجاه رئيسي مميز للنزعة الواقعية الشعبية البطولية: "إبعادها" عن "التاريخ" والوصول بها إلى مجرد الحدث الوقتي الذي تخضع فيه كل الأبنية للزمن ومن ثم تكون "أدنى". والحط من شأن التاريخ يميز كل جوانب النظرية العضوية: الحط من قيمة الزمن لصالح المكان، رفع الساكن فوق المتحرك، والمحافظ فوق الثوري، رفض كل الجدل، تفخيم التراث من أجل التراث. ولم يحدث إطلاقًا من قبل أن قل اعتبار التاريخ بجدية عن الآن، عندما تكيف فحسب مع مجرد الحفاظ على التراث القومي وخدمته، عندما يجري الإيمان بأن الثورات هي "دوشة خلقية" أو "قلاقل" للقوانين الطبيعية وعندما جرى تسليم عزم السعادة والكرامة الإنسانيتين للقوى الطبيعية، قوى "الدم" و"المنبت". وفي هذا الانحطاط التاريخي لما هو تاريخي تبرز النظرية الطبيعية؛ إنها تعبر عن اهتمام بتثبيت شكل خاص لظروف الحياة، وهو أمر لا يمكن تبريره في وصفه التاريخي الراهن. إذا جرى تناول التاريخ حقًّا بشكل جدي فإنه يستطيع بسهولة أن يذكر الناس بأن هذا الشكل في مأزق وأن إمكانيات تغييره يمكن استخلاصها من تاريخ أصوله. بالاختصار، يستطيع أن يذكر الناس بأن النظام الاجتماعي القائم مؤقت، وأن "ساعة مولده... هي ساعة وفاته" (هيجل) ولم يتسرمد أيديولوجيًّا إلا عندما جرى الزعم بأنه "النظام الطبيعي للحياة".ومع هذا فإن المذهب الجديد للتاريخ والمجتمع

يقاوم الحديث عن الجنس والشعب والعصبية والمنبت في إطار النزعة البيولوجية الطبيعية. إنه يؤكد أنه يتصور هذه المعطيات العضوية الطبيعية على أنها في الوقت نفسه وقائع "تاريخية روحية" منها تنمو "جماعة مصير" تاريخية. ولكن إذا كان المفروض في كلمة "مصير" ألا تفعل شيئًا سوى وقف المعرفة بالقوى والعوامل المتدفقة الحقيقية للتاريخ، إذن فإنها تلغي الأسطورة العضوية عن "الجماعة الطبيعية" ومن ثم تلف الأساس النظري لكل فلسفة للتاريخ منها تنطلق. وبالتأكيد إن لكل أمة او شعب مصيره (طالما أنه وحدة اقتصادية وجغرافية وسياسية وثقافية). غير أن هذا المصير نفسه هو الذي يمزق وحدة الأمة إلى تطاحنات اجتماعية. إن المصائر العامة تؤثر في الجماعات المختلفة داخل الأمة بطرق مختلفة، وكل منها تستجيب لها بشكل مختلف. إن حربًا ما تؤثر دون شك في الأمة بأسرها يمكن أن تقذف الجماهير في فقر مُدْقَع على حين أن الشريحة الحاكمة المعنية لا تخسر شيئًا بل تكسب منها. ففي الأزمة العامة تكون لدى الأقوياء اقتصاديًّا فرص متاحة أكثر للمقاومة وتجنب النتائج المخيفة عما يمكن أن تفعل الأغلبية الأضعف اقتصاديًّا. إن جماعة المصير تكاد تعمل دائمًا على حساب الغالبية الكبيرة للشعب: ومن ثم تلغي نفسها كجماعة. وفي التاريخ الإنساني السابق نجد أن هذا الانفجار للوحدة القومية أو الجماعية يفضي إلى تطاحنات اجتماعية ليس أمرًا ثانويًّا وليس خطأ أو مسئولية الأفراد، بل بالأحرى يشتمل المحتوى الحقيقي للتاريخ الذي لا يمكن أن يتغير من خلال تَكَيُّفِهِ لأي نوع من النظام الطبيعي. في التاريخ لم تعد هناك نماذج طبيعية تصلح كمثل للحركة التاريخية. ومن خلال العملية التي يقنع فيها الناس في المجتمع بالطبيعة وبواقعهم التاريخي، تضفي النزعة التاريخية على "الطبيعة" إلى درجة متزايدة متعرية من طبيعتها وخاضعة للتخطيط الإنساني العقلاني والتكنولوجيا. إن النظم الطبيعية والمعطيات تنبني كعلاقات اقتصادية واجتماعية.

"هذا البناء الواقعي يظل—حقًا—خفيًا عن وعي معظم الشعب: إن شكل العملية الاجتماعية للحياة، أي العملية المادية للإنتاج، يتجرد من قناعة الصوفي الضبابي بمجرد أن يوضع تحت السيطرة الواعية المخططة لأناس مترابطين بحرية على أنه نتاجهم".(١)

وحتى آنذاك سيكون من مصلحة تلك المجموعات التي يتناقض وضعها الاقتصادي مع تحقيق هذا الهدف أن تقدم علاقات اجتماعية خاصة على أنها دائمة و"طبيعية" لكي تحتفظ بالنظام القائم وتقف ضد الاضطراب الذي يترتب على النقد.

إن الدرب الذي سارت فيه النظرية العضوية في اتباع هذه الغاية يتجاوز عملية إضفاء الطابع الطبيعي على الاقتصاد على هذا النحو إلى إضفاء الطابع الطبيعي على الاقتصاد الرأسمالي الاحتكاري على هذا النحو، وعلى الفقر الشامل الذي يحمله معه؛ وكل هذه الظواهر يطلق عليها اسم "طبيعية". وعند نهاية هذا الدرب (الذي لن نتحدث إلا عن أكثر مراحله أهمية) تأتي النقطة التي عندها تتحول وظيفة الأيديولوجيا لخلق الأوهام إلى وظيفة تقوم بإزالة الأوهام: فالتمويل والخداع تحل محلهما الوحشية الصريحة.

يُنظر إلى الاقتصاد على أنه "جهاز عضوي حي" لا يستطيع الإنسان أن يغيره "بضربة واحدة". إنه يتشيّد وفق "القوانين البدائية" المفروضة في "الطبيعة" الإنسانية. هذه هي المرحلة الأولى.

وسرعان ما تُتَّخذ الخطوة التالية بالانتقال من الاقتصاد بصفة عامة إلى الاقتصاد السائد. إن الأزمة الراهنة هي "انتقام الطبيعة" من "المحاولة العقلية لانتهاك قوانينها... غير أن الطبيعة تفوز دائمًا في النهاية..." وذلك بتحويل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية إلى أنماط طبيعية لا

1. Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (Berlin, 1927), pp. 122- 123.

بد وأن تقف بشكل حتمي ومتكرر ضد الوقائعية "اللا طبيعية" الكاملة للأشكال السائدة للحياة. وحتى يمكن أن نطوي صفحة هذا التناقض، من الضروري التقدم بخط جذري من قيمة المجال المادي للوجود، أي "للثروات الخارجية" للحياة. ويجري "قهرها" في "بطولة" الفقر و"الخدمية" والتضحية والنظام. وبالنسبة للواقعية الشعبية البطولية، نجد القتال ضد المادية ضروري في كلا النظرية والتطبيق. ويجب أن تنتصل ــلصالح القيم "المثالية" (الشرف، الأخلاقيات، الواجب، البطولة)ــمن السعادة الدنيوية للناس التي لا يحققها النظام الاجتماعي. وعلى أي حال، فإن هذا الاتجاه نحو "المثالية" يعارضه تيار آخر قوي للغاية، فالرأسمالية الاحتكارية وموقفها السياسي يطلبان من الناس أكبر جهد ممكن وتوترًا دائمًا بالنسبة للخيرات "الدنيوية" التي يجب إنتاجها. ويترتب على هذا أن الحياة كلها يجري استيعابها تحت مقولات الخدمة والعمل ـ نزعة نكران ذات باطنية بشكل مَحْض. وهناك عامل آخر ألقى شكًا حول المثالية، هو أن تلك المثالية النهجية كانت أساسًا عقلانية، كانت مثالية "الذهن" والعقل. ولما كان العقل يحتوي دائمًا على ذاتية ويضع الممارسة الإنسانية تحت عين فكرة المعرفة المشغوفة بالاستيعاب الفعال، فإنه جلب عليه عداوة الدولة التسلطية الشمولية، فقد كان لدى هذه الدولة كل المبررات لاعتبار النقد الذي يمارسه العقل خطرًا ومن ثم يجب أن ترتبط بحالة معينة من جانب الوقائع. "لهذا يجب قهر المثالية الألمانية في الشكل والمحتوى إذا أردنا أن نصبح شعبًا سياسيًّا وفعالاً".

وهكذا نجد أن ضبابية أساسية تُرى خلال النظرية المناهضة لليبرالية. فعلى حين أنها تدعو إلى واقعية دائمة شديدة قاسية فإنها من جهة أخرى تمجد القيم "المثالية" باعتبارها المعنى الأول والأخير للحياة وتصرخ من أجل خلاص "الروح". ونحن نجد مجموعتين متعارضتين من الأقوال. المجموعة الأولى تهاجم "المثالي" الضعيف المغترب عن العالم لصالح النمط الجديد، الإنسان البطل:

"إنه لا يعيش من العقل بل من الدم والأرض. إنه لا يعيش من الثقافة. بل من الفعل". والمجموعة الثانية تحتوي على عبارات مثل:

"إن علم الروح يرفرف على البشرية. باعتباره رايته المميزة. وبالرغم من أنه قد تجرفنا ـــ بين الحين والحين ـــ الدوافع العظيمة والملحة للإرادة، فإن الروح تعيد دائمًا تشييد حقوقها"[١].

إن جميع "أشكال اليقين الميتافيزقي" يجري نشدانها، ولكن ربما لم تعرض إطلاقًا بإهمال وترفع إلى مرتبة النظرية الكلية الرسمية للعالم عما هو حادث اليوم عندما يُعلن النصر النهائي على ميتافيزيقا المثالية الإنسانية، على حين أن عصا الامبريالية تهدد الرؤوس:

"إننا ما عدنا نعيش في عصر التربية والثقافة الإنسانية والروح الخالص، بل نعيش بالأحرى في ظل ضرورة الصراع وتشكيل الواقع السياسي والتشكيلات العسكرية والتنظيم الشعبي وشرف الجماهير ومستقبل الشعب. والمطلوب من الناس في هذه الحقبة ليس الموقف المثالي بل الموقف البطولي كمهمة وضرورة للحياة"[٢].

زيادة على ذلك، لم يحدث إطلاقًا من قبل أن فُسِّر هذا التشكيل للواقع المعادي للمثالية تحت مثل هذا الشعار الواهن: "اخدم ما لا ينتهي لأن الخدمة والحياة شيء واحد". والواقع أن هذا التشكيل للواقع يتخذ لنفسه بطولة لا يمكن تبريرها بالعقل ليتمكن من التضحية اللازمة للحفاظ على النظام القائم. وفي ضوء المسغبة اليومية للجماهير وخطر الحروب والأزمان الجديدة والمرعبة، فإن اللجوء إلى "طبيعية" هذا النظام عبث لا طائل من ورائه. ليست "الطبيعة" بل الرأسمالية في شكلها الحقيقي هي التي لها الكلمة العليا. إننا الآن في المرحلة الأخيرة التي تزيح فيها هذه النظرية النقاب عن وجهها وتكشف عن

1. Eugen Diesel in *Deutsche Rundschau* (January, 1934), p. 2.
2. Krieck, No. 3, p. 1.

التوجه الحقيقي للنظام الاجتماعي: إن جهود النظرية ليست موجهة لاستئصال مسغبة الجماهير، بل بالعكس، إنما تعد نمو هذه المسغبة شرطها المسبق الحتمي. ولا نجد في أي موضع آخر كيف تزداد "الواقعية" اقترابًا من الحقيقة التي تقتفيها على النحو التالي: "إن ما هو ضروري أولاً هو أن يدرك كل فرد أن هذه المسغبة والقسر والزهد خاصة في الخيرات الثقافية مطلوبة للجميع". وليس كل واحد سيذعن لهذه الضرورة بل الذي سيذعن هو الشعب: "في الوقت الراهن لا يزال يقاومه بغرائز فردية بيولوجية". إذن فإن العمل الرئيسي للنظرية سيكون "وضع هذه الغرائز في الحضيض" وستدعمه فطنة المُنَظِّر الذي يعرف أن هذا لا يمكن إتمامه بـ "ملكة العقل" وحدها بل فحسب "عندما تتخذ المسغبة ثانية طابع الفضيلة الأخلاقية، عندما لا تعود المسغبة عارًا أو تعاسة حظ، بل تصبح موقفًا كريمًا يتخذه بالنسبة للكرامة الشريفة والكلية". ويكشف لنا المُنَظِّر وظيفة هذه "الفلسفة الخلقية" وما شابهها "إنها: القاعدة التي يحتاج إليها السياسي... لكي يتخذ القرارات السياسية بحزم"[1].

البطولة، أخلاق المسغبة كقاعدة للسياسة: هنا يكشف الصراع ضد النظرة الكلية المادية للعالم نفسه في معناه الأخير ألا وهو وضع الغرائز في الحضيض، الغرائز التي تتمرد على المستوى الهابط للحياة. لقد حدث تغير وظيفي في الأيديولوجيا وهو تغير مميز لمراحل معينة من التطور الاجتماعي. إن هذه الأيديولوجيا إنما تعرض الوضع القائم، ولكن مع رفع متطرف لمكانة القيم: التعاسة تتحول إلى بَرَكَة والتعاسة تتحول إلى نعمة والمسبغة تتحول إلى مصير. والعكس بالعكس، السعي للسعادة والتحسن المادي يصبح خطيئة وظلمًا.

إن القيام بالواجب والتضحية والتكريس الذي تتطلبه "النزعة الواقعية البطولية" من الناس، يوضع هذا كله في خدمة النظام الاجتماعي الذي يؤبد تعاسة الأفراد

1. H. Kutzleb, 'Ethos der Armut als Aufgabe', in *Volk im Werden* (1933), No. I, pp. 24ff.

وشقاءهم. وبالرغم من أن هذه التضحيات تتم "على شفى اللامعنى" إلا أن لها ـــ مع هذا ـــ غرضًا عقلانيًا للغاية خفيًا: تثبيت وتدعم النظام السائد الخاص بإنتاج الحياة ومضاعفاتها، وذلك من الناحية الواقعية والأيديولوجية. إن الواقعية البطولية تنتهك الأفكار العظيمة الخاصة بالواجب والتضحية والتكريس بأن التجسد بالدعاية في جهاز لنظام السيادة ما كان يمكن أن يحدث إلا كعطية حرية للناس الأحرار.

وكما رأينا فإن انموذج الإنسان الذي تدعو إليه اليوم الواقعية البطولية هو أنموذج يتحقق وجوده في التضحيات التي لا تتساءل وأفعال التكريس المطلقة والذي فلسفة أخلاقه هي المسبغة وكل أولئك الذين تذوب خيراتهم الدنيوية في الخدمة والنظام. وهذه الصورة تتعارض تمامًا مع كل المثل التي أحرزها الإنسان الغربي في القرون السابقة. فكيف يمكن تبرير مثل هذا الوجود؟ لما لم يكن هدفه الرفاهية المادية للإنسان فإنه لا يمكن تبريره على أساس احتياجاته وغرائزه الطبيعية. لكن لا يمكن أن يكون هدفه رفاهيته الروحية أو خلاصه حيث إنه لا مكان للتبرير بالعقيدة. وفي الصراع الكلي ضد العقل، لا يعود التبرير عن طريق المعرفة تبريرًا على الإطلاق.

والنظرية التسلطية طالما أنها تتحرك داخل قيود البحث العلمي، تصبح على علم بهذه المشكلة. التفكير في "الصورة الملحة" التي تكون فيها التضحية بحياة الفرد وقتل الآخرين مسائل مطلوبة، وهو شأن يبحث له كارل شميث عن مبرر لمثل هذه التضحية: "لا توجد غاية عقلانية، ولا معيار مهما يكن صحيحًا، ولا برنامج مهما يكن أنموذجيًا، ولا مثال اجتماعيًا مهما يكن جميلاً ولا مشروعية أو شرعية يمكن أن تبرر قتل الإنسان للآخر". إذن ـــ ماذا يبقى ممكنًا للتبرير؟ ليس إلا هذا: هناك حالة من الأمور من خلال وجودها نفسه وحضورها نفسه تكون (معفاة) من كل تبرير، أي حالة من الأمور "وجودية"، "أنطولوجية" ـــ التبرير إذن بمجرد الوجود. و"الوجودية"

في شكلها السياسي تصبح نظرية التبرير (النافي) لما لا يمكن أن يكون مبررًا.

الوجودية Existentialism

لن نتناول هنا الشكل الفلسفي للوجودية، بل سنتناول شكلها السياسي، أي الشكل الذي أصبحت فيه عنصرًا حاسمًا للنظرية السياسية التسلطية الشمولية.

يجب أن نؤكد بصواب منذ البداية أنه لا توجد في الوجودية السياسية حتى محاولة لتعريف "ما هو وجودي". والشيء الوحيد الذي سيكون لدينا لإضاءة المعنى المقصود لما هو وجودي هو الفقرة التي أدرجناها منذ قليل لكارل شميت. فهناك لا يبدو أن ما هو وجودي يتعارض أساسًا مع ما هو "معياري" أي كشيء لا يمكن إدراجه وتحت أي معيار يقوم خارجه. ويترتب على هذا أن الإنسان لا يستطيع إطلاقًا أن يفكر أو يحكم أو يقرر شيئًا عن الوضع الوجودي باعتباره "حزبًا ثالثًا غير متشيع لأحد". إن إمكانية المعرفة الصحيحة والفهم الصحيح والقدرة الكافية للمشاركة في الحديث والحكم لا تعطى هنا إلا على مشاركة وجودية. لا يوجد معيار أساسي أو عام في الوجودية لتحديد أي الوقائع والظروف هي التي تعد وجودية. هذا متروك من ناحية المبدأ لقرار المُنظر الوجودي. لكن إذا قرر مرة حالة ما على أنها وجودية فإن على كل أولئك الذين "لا يشتركون ولا يشاركون" في واقعها أن يظلوا صامتين. إن الظروف والعلاقات (السياسية) السائدة من قبل تعد هنا وجودية، وفي البعد السياسي تكون العلاقة بالعدو، أو الحرب هي العلاقة الوجودية البسيطة والمطلقة ("الشعب وعضوية الشعب" يضافان كعلاقة وجودية ثانية).

وبسبب هذا النقص في الطبيعة التصورية، من الضروري أن نرتد—بإيجاز—من الوجودية السياسية إلى الوجودية الفلسفية. يقوم معنى الوجودية الفلسفية في استعادتها الصلابة الكاملة للذات التاريخية مقابل الذات

"المنطقية" المجردة في المثالية، أي أنها تتخلَّص من سيادة الأنا أفكر دون تزعزع من ديكارت إلى هوسرل. وكان موقف هيدجر قبل كتابته لكتابه "الوجود والزمان" فلسفة أكثر تقدمًا في هذا الاتجاه. ثم جاءت النكسة، فلأسباب خاصة تجنبت الفلسفة النظر بعناية أشد في الموقف التاريخي بالنسبة لوقائعيتها المادية الخاصة بالذات التي تتوجه إليها. وهنا تتوقف الصلابة وتظل الفلسفة قانعة بالحديث عن "ارتباط الأمة بالمصير" وعن "التراث" الذي يجب على كل فرد أن يأخذه على عاتقه على حين أن الأبعاد الأخرى للوقائعية يجري تناولها تحت مقولات مثل "هُمْ" وتصبح على هذا وجودًا غير أصيل. إن الفلسفة لا تني تتساءل عن طبيعة هذا التراث وعن نمط وجود الناس وعن القوى والقدرات الحقيقية التي "هي" التاريخ. ومن ثم فهي تشجب كل إمكانية لاستيعاب وقائعية المواقف التاريخية والتمييز بينها.

بدلاً من هذا، نجد شيئًا أشبه بانثروبولوجيا جديدة بدأت تتبلور تدريجيًا تستوعب بشكل طفيلي الاكتشافات الخصبة للتحليل الوجودي وأخذت هذه الانثربولوجيا على عاتقها مهمة إقامة أساس فلسفي لمثال الإنسان المدفوع بالواقعية البطولية.

> "الإنسان النظري الذي تشير إليه مفاهيم القيمة السائدة الآن هو خيال... الإنسان هو أساسًا مخلوق سياسي، أي... إنه ليس مخلوقًا يتحدد وجوده بمشاركته في (عالم روحي) أسمى... بل هو بالأحرى مخلوق يعمل أصلاً"(١).

المطلوب هو فاعلية كلية وعينية كلية وتسييس كلي لكل أبعاد الوجود. إن ذاتية الفكر وموضوعية وحيادية العلم تُعَدَّان هرطقة أو تزييفًا سياسيًا من جانب الليبرالية. "نحن مغالون، نضفي طابع المشروعات على الكائنات ونتعرض للخطيئة إذا لم نعتبر هذا ماهيتنا: الخطيئة

1. Alfred Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft* (1934) p. 94.

تكون بالحيادية والموضوعية"[1] ويتضمن هذا تأكيدًا أن "العلم كله هو حياة مشروطة وواقع مُوَجَّهٌ محدد تاريخيًّا ومقيد موقفيًّا". وكثير من هذه الأطروحات كانت منذ أمد جزءًا من المكون التصوري للنظرية الاجتماعية العلمية. وجرى من قبل التوحيد بين الظروف والمادية التاريخية. لقد تطورت تلك المعرفة أصلاً (لتحارب) النظام القائم، غير أنه يطبق الآن (لخدمته) وهذا يبين كيف أن الجدل يحقق ذاته في عالم النظرية: إن تثبيت أو تجميد البناء الاجتماعي السائد لا يكون ممكنًا إلا بطريقة تطلق في الوقت نفسه سراح قوى التطور المتقدمة. وهذه القوى— من الناحية السياسية—تنضغط داخل شكل يعوق حركتها الأصلية ويجعل مجهودها التحرري وهمًا. هذا التغير في الوظيفة يُعبَّر عنه في الوقت نفسه في محاولة تأسيس هذه القوى في النظرية. إن المعنى الاجتماعي العيني لطرح الإنسان على أنه الكائن الأساسي التاريخي والسياسي والمتصرف سياسيًّا لا ينكشف إلا عندما نسأل: أي حالة "للتأريخية" تقصد؛ أي شكل للسلوك السياسي والممارسة هو المقصود؟ فأي نوع من السلوك—إذن —هذا الذي تستمتع به الانثروبولوجيا الجديدة على أنه الممارسة "الأصيلة" للإنسان؟

> "السلوك لا يعني (التقرير لصالح)... لأن هذا يفترض أن الإنسان يعرف لصالح أي شيء يقرّر، والأحرى أن نقول إن السلوك يعني الانطلاق في اتجاه ما، (الوقوف في جانب) عن طريق تفويض للمصير، بفضل (جدارة الإنسان)... ومن الحق أن قراري ثانوي عندما أقرر لصالح شيء حدث أن عرفته"[2].

هذه الصياغة النمطية إنما تلقي ضوءًا على الصورة المحزنة التي ترسمها الانثروبولوجيا "الوجودية" للإنسان الفعال. إنه يفعل—لكنه لا يعرف لأي شيء. إنه يفعل—

1. Ernst Krieck, 'Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre', *Volk im Werden*, No. 6, pp. 6ff.
2. Bäumler, *op. cit.*, p. 108.

لكنه حتى لم يقرر لنفسه لصالح أي شيء هو يفعل. كل ما هنالك ببساطة (الوقوف في جانب) أو (الانخراط في الفعل)ـــ"ومن الحق أن قراري ثانوي عندما أقرر لصالح شيء حدث أن عرفته". إن هذه الانثروبولوجيا تستمد أشجانها من انحطاط متطرف لقيمة اللوجوس باعتباره معرفة تكشف وتقرر. لقد كان رأي أرسطو أن اللوجوس باعتباره معرفة تكشف وتقرر. لقد كان رأي أرسطو أن اللوجوس بعينه هو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان: "القدرة على "انطلاقة الملائم وغير الملائم ولهذا بالمثل انطلاقة العادل والظالم". إن الانثروبولوجيا الوجودية تؤمن بأن معرفة العقل بقرارات المرء، الهدف الذي يعطي لكل السلوك الإنساني المعنى والقيمةـــمسألة ثانوية. الجوهري فحسب هو أن يُشق درب وأن يكون هناك وقوف في جانب. "الاختلافات المرعية لوجهة النظر لا تستقر في مجال الموضوعية المادية المحض "بل بالأحرى" من القوة المركبة للطرق الجذرية للنظر إلى الأشياء وجوديًّا". وعندما تحرز الانثروبولوجيا الوجودية هذه النغمة اللا عقلانية، حينئذ فقط تكون قادرة على تحقيق وظيفتها الاجتماعية خدمة لنظام السيادة والهيمنة.

وبهذا المنظور نرى أن التأكيد القوي على تأريخية الوجود إنما يكشف على أنه لغو لأنه لا يكون ممكنًا إلا على أساس انحطاط قيمة التاريخ على نحو ما سبق بيانه. إن التأريخية الأصيلة تفترض علاقة عريقة بين الوجود وقوى التاريخ، نستخلص من هذا (النقد) النظري والعملي لهذه القوى. ولكن العلاقة المطابقة في الانثروبولوجيا الوجودية مقصورة على علاقة خاصة بأن يتقبل "الشعب" الشكل "المفوض" للوجود. وصار من الواضح أن "الشعب"ـــ لا أي جماعة خاصة جزئيةـــهو الذي يصدر التفويض والذي من أجلها يمارس. إن كل شعب يتلقى تفويضه التاريخي كـ"رسالة" هي الأولى والأخيرة، كإلزام للوجود غير مقيد. إن الوجودية أيضًا ترى في "القوى الأرضية والدموية" القوى الحقيقية للتاريخ. وهكذا نجد أن التيارات الوجودية تتغذى أيضًا من الخزان الطبيعي الكبير.

وفي هذا الصدد تكون الوجودية السياسية أكثر حساسية من مقابلها الفلسفي. إنها تعرف أنه حتى "القوى الأرضية والدموية" لشعب ما لا تصبح تاريخية إلا في أشكال سياسية خاصة، أي، إذا ما نُصِب بناء حقيقي للسيادة، (الدولة)، فوق الشعب. الوجودية أيضًا تحتاج إلى نظرية سياسية صريحة: (عقيدة الدولة الكلية الشمولية). ولن نتأنى هنا لنعبر عن نقد لهذه النظرية، وسنقتصر على التركيز عما هو حاسم في سياقنا.

يجري تفسير العلاقات والظروف (السياسية) كعلاقات وظروف وجودية، على أنها متمشية مع الوجود. وهذه النظرة تكون واضحة بذاتها إذا لم يكن المقصود بها شيئًا أكثر من أن الإنسان بالنسبة لطبيعته هو جهاز عضوي سياسي، غير أنها تعني شيئًا أكبر. لقد رأينا أن ما هووجودي على هذا النحو بعيد عن أي معيار أو مقياس عقلي يقع وراءه؛ إنه هو نفسه المعيار المطلق وهو متعذر على أي نقد وتبرير عقلانيين. وعلى هذا تطرح الظروف والعلاقات السياسية على أنها أشد العوامل دلالة في "تقرير" الوجود. وكل العلاقات في المجال السياسي موجهة بدورها نحو أشد "الأزمات" تطرفاً، نحو اتخاذ قرار في "حالة الطوارئ للحرب والسلم. إن المالك الحقيقي للقوة السياسية إنما يتحدد على أنه وراء كل شرعية ومشروعية: "سيدٌ ذلك الذي يتخذ قراره بشأن حالة الطوارئ". إن السيادة قائمة على القوة الحقيقية الواقعية لاتخاذ هذا القرار. والعلاقة السياسية الرئيسية هي علاقة الصديق بالعدو وأزمتها هي الحرب التي تنطلق إلى أن يتم الدمار الفيزيائي للعدو. لا توجد علاقة اجتماعية لا تتحول في أزمة إلى علاقة سياسية. ووراء كل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية يقف التسييس الكلي. لا يوجد مجال للحياة الخاصة أو العامة.

وعند هذه النقطة يحدث إطلاق العنان للقوى التقدمية التي سبق لنا أن أشرنا إليها. النشاط الكلي والتسييس لا يعبآن بحيادية الشرائح العريضة من السكان ويخلقان—على

طول جبهة لا مثيل لها من قبل طولاً واتساعًا ــ أشكالاً جديدة للنضال السياسي ووسائل جديدة للتنظيم السياسي. وإن انفصال الدولة عن المجتمع الذي حاولت الليبرالية أن تنفذه في القرن التاسع عشر، يزول: فالدولة تأخذ على عاتقها التكامل السياسي للمجتمع. والدولة أيضًا، في عملية صبغ المجال السياسي بالصبغة الوجودية والشمولية تصبح حاملة الإمكانيات الأصلية للوجود نفسه. ليست الدولة هي المسئولة أمام الإنسان، بل الإنسان هو المسئول أمام الدولة؛ لقد جرى تسليمه إليها. وفي المستوى الذي تتحرك فيه الوجودية السياسية لا مجال إطلاقًا للتسائل عما إذا كانت الدولة في شكلها "الكلي الشمولي" على حق في اتخاذ هذه المطالب وعما إذا كان نظام السيادة الذي تدافع عنه بكل الوسائل المتاحة سيضمن أي شيء قبل إمكانية تحقق غير التحقق الوهمي لمعظم الناس. إن وجودية البناء السياسي تُزال من مثل هذه الأسئلة "العقلانية"؛ حتى التساؤل عنها يعد جريمة: "كل هذه المحاولات للمجادلة في حق الدولة الفعال المكتسب جديدًا تعني التخريب... والإبادة الشاملة لهذا النوع من الفكر هي أنبل واجبات الدولة اليوم"(١).

إن هذا الشكل لسيادة الدولة ــ الذي لم يعد يؤسس على تكثرية المصالح الاجتماعية والأحزاب والبعيد عن كل شرعية ومشروعية رسمية ــ هو شكل الزعيم الديكتاتور و"أتباعه".

> "في تعارض مدرك مع الدولة الدستورية الليبرالية والمدنية، يكون للدولة الدستورية القومية ــ في سياستها وقانونها الدستوري ــ شكل زعيم الدولة ذي السلطان الديكتاتور. فالزعيم الديكتاتوري في سلطة الدولة أهم صفة جوهرية في الدولة"(٢).

إن الزعامة الديكتاتورية تستمد تكييفها السياسي من مصيرين هما نفسهما مرتبطان: قوة لا عقلانية

1. H. Forsthoff, *Der totale Staat*, p. 29.
2. Köllreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution* (1933), p. 30. See also his *Allgemeine Staatslehre*, p. 58.

"ميتافيزيقية" وقوة "غير اجتماعية". ولا تزال فكرة "التبرير" تؤرق بال النظرية: "إن الحكومة التسلطية الشمولية تحتاج إلى تبرير يتجاوز ما هو شخصي" لكن لا يوجد تبرير مادي أو عقلاني، وعلى هذا "يجب أن يكون التبرير ميتافيزيقيًّا... وكمبدأ لنظام الدولة فإن التفرقة بين القادة والمقودين لا يمكن أن تكون إلا ميتافيزيقيًّا". وإن المعنى السياسي والاجتماعي لمفهوم "ميتافيزيقي" إنما يعرض نفسه: "إن حكومة ما لا تحكم إلا لأن لديها تفويضًا من الشعب ليست حكومة ديكتاتورية. الديكتاتورية لا تكون ممكنة إلا إذا جاءت مما هو مفارق..." وإن كلمة "مفارق" يجب أن تؤخذ هنا بجدية. إن أساس الديكتاتورية يقوم وراء كل الوقائعية الاجتماعية، حتى أنها لا تعتمد عليها للبرهنة على صوابيتها. وفوق كل شيء، إنها تتخطى الوضع الواقعي "للشعب" وقوة الاستيعاب: "إن الديكتاتورية تفترض وضعًا يكون صادقًا فوق الشعب لأن الشعب لم يعرضه بل سلّم به"[1]. التسليم هو أساس الديكتاتورية: يا له من برهان "وجودي" صادق!

دعنا الآن ننظر بإيجاز في المصير "الجدلي" للنظرية الوجودية في الدولة الشمولية. هذا الجدل "سلبي" لأنه يمر فوق النظرية بدون أن تكون النظرية قادرة على تجسيده وتطويره. إن الوجودية، مع تحقق الدولة التسلطية الشمولية، تلغي نفسها، بل بالأحرى هي تخضع للإلغاء.

> "الدولة الشمولية يجب أن تكون دولة المسئولية الشاملة. وهذا يعني أن الدولة تصبح هي المصدر الوحيد والموضوع الوحيد لكل واجبات الفرد. والوجود في هذه الحالة للواجب إنما يلغي الطابع الخاص للوجود الفردي"[2].

ومهما يكن، فإن الوجودية قامت أصلاً على الطابع "الخاص" للوجود الإنساني، قامت على الوجود الدائم الخاص بي الشخصي الذي لا يمكن محوه. الدولة الشمولية

1. Forsthoff, p. 31.
2. Forsthoff, p. 42.

تأخذ على عاتقها المسئولية الشاملة للوجود الفردي؛ والوجودية قد زعمت المسئولية الذاتية اللا مغتربة للوجود. الدولة الشمولية تقرر الوجود في كل أبعاده؛ والوجودية قد طرحت كمقولة أساسية للوجود هذه "القرارية" التي لا يمكن إلا أن تكون مشروع كل وجود فردي. إن الدولة الشمولية تطالب بالواجب الشمولي بدون أن تسمح حتى بالبحث في حقيقة مثل هذا الإلزام؛ الوجودية (وهي في اتفاق هنا مع كانت) فقد احتفت بذاتية القيام بالواجب على أنه الكرامة الحقيقية للإنسان.

إن الدولة الكلية الشمولية قد "قهرت الحرية الفردية باعتبارها مسلمة للفكر الإنساني..."[١]

والوجودية (مرة أخرى تمشيًا مع كانت Kant) قد وصفت "ماهية الحرية الإنسانية" باعتبارها ذاتية الشخص عند أصل التفلسف وجعلت الحرية شرط الحقيقة. وهذه الحرية نُظر إليها على أنها "السلطة الذاتية" للإنسان لوجوده ولعالم الموجودات؛ والعكس، فالإنسان قد "حول الحرية الآن من جانب الجماعة القائدة للشعب والتي تمتلك السلطة".

ومع هذا لا يزال هناك مهرب من هذه التبعية الحافلة باليأس. يمكن للإنسان أن يحجب إفناء الحرية الإنسانية بذريعة أن المفهوم الليبرالي السيئ الوحيد للحرية قد فني، ثم يتحدد مفهوم الحرية "الحق" على نحو ما كالآتي: "إن ماهية الحرية تكمن بالدقة في الالتزام بالشعب والدولة". والآن حتى أشد الليبراليين اقتناعًا لا ينكر إطلاقًا أن الحرية لا تستبعد الالتزام بل هي بالأحرى تطلبه. ومنذ أرسطو في الكتاب الأخير من "الأخلاق النيقوماخية" ربط مسألة "سعادة" الإنسان بمسألة "خير دولة" وبهذا أسس بربط جوهري السياسة وفلسفة الأخلاق كلًا في الأخرى (باعتبار أن الأولى هي تحقق الثانية)، ونحن نعرف أن (الحرية هي مفهوم سياسي بشكل واضح). الحرية الحقيقية للوجود الفردي (وليس بمجرد المعنى

1. Forsthoff, p. 42.

الليبرالي) لا تكون ممكنة إلافي مدينة مبنية بشكل خاص، في مجتمع منظم "عقلانيًا". إن في تسييس مفهوم الوجود بشكل واع وإفقار المفهوم الليبرالي المثالي للإنسان ونزع باطنيته تمثل النظرة الشموليةالتسلطية للدولة تقدمًا ـ تقدمًا يتجاوز أساس الدولة الشمولية دافعًا النظرية إلى ما وراء النظام الذي تؤكده. وطالما أن التقدم يظل داخل قيود النظام فإن التقدم يعمل بشكل تقهقري تراجعي: فعملية التسييس والإفقار تمحو الوجود الفردي بدل أن ترفعه بشكل حقيقي إلى "الكلية". ويتضح هذا في المفهوم المعادي لليبرالية والخاص بالحرية.

إن التوحيد السياسي بين الحرية والإلزام لا يكون أكثر من عبارة فارغة جوفاء إلاَّ إذا كان المجتمع الذي يلتزم به الفرد الحر قبليًا يضمن له إمكان وجود متحقق جدير بالإنسان أو إذا أمكن توجيهه نحو مثل هذه الإمكانية. ومسألة أن التوحيد والإلزام السياسي يرغم المرء على أن يتساءل بدل أن يمنع المرء من أن يتساءل: على أي نحو يشبه المجتمع الذي عليَّ أن ألتزم به؟ هل هو يؤازر السعادة والكرامة الإنسانيتين؟ إن الدمج "الطبيعي" "للدم" و"المنبت" وحده لا يستطيع إطلاقًا أن يبرر الاستسلام التام من جانب الفرد للمجتمع. إن الإنسان هو شيء أكثر من الطبقة، أكثر من الحيوان. "ونحن لا نستطيع إطلاقًا أن نكفّ عن التفكير لأن الإنسان كائن مفكر وبهذا يتميز عن الحيوانات"[1] كذلك فإن الاستسلام الكامل من جانب الفرد للدولة التي توجد بالفعل في لحظة معينة لا يمكن أن يُطلب فحسب على أساس أن الإنسان من "الناحية الأنطولوجية" هو كائن سياسي أو أن العلاقات السياسية هي علاقات "وجودية". وما لم يقض الالتزام السياسي بالحرية على الحرية الإنسانية بدل أن يحققها فإنه لن يكون سوى ممارسة حرة للفرد نفسه. وتبدأ هذه الممارسة بالنقد وتنتهي بالتحقق الذاتي الحر للفرد في مجتمع منظم بشكل عقلاني. هذا التنظيم للمجتمع وهذه الممارسة هما العدوان اللدودان اللذان تشتجران معهما الوجودية السياسية بكل وسيلة متاحة.

1. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson, ed., p. 1.

تنهار الوجودية في اللحظة التي تتحقق فيها نظريتها السياسية، فالدولة التسلطية الشمولية التي تطلعت إليها تعطي أكذوبة لكل حقائقها. والوجودية تصاحب انهيارها المفاجئ بذلة ذاتية ليس لها مثيل في تاريخ الأفكار وتنهي تاريخها كما تنتهي التمثيلية الساخرة. في الفلسفة تبدأ الفلسفة كعدو في معركة كبيرة مع العقلانية والمثالية الغربية، هادفة إلى إنقاذ مضمونها التصوري وذلك بحقن هذا المضمون في التجسد التاريخي للوجود الفردي. وهي تنتهي بأن تنكر على نحو متطرف أصلها؛ فالصراع ضد العقل يجرفها باندفاع إلى أحضان القوى القائمة، وهي في خدمة هذه القوى وبحماية من هذه القوى تصبح الخائنة للفلسفة العظيمة التي سبق أن احتفلت بها على أنها ذروة الفكر الغربي. إن الهوة بينهما لا يمكن عبورها. وكان كانت مقتنعًا بأن هناك حقوقًا إنسانية "غير مغتربة" لا يقدر الإنسان أن يسلمها حتى لو أراد هذا".

> "الحق الإنساني يجب أن يظل مقدسًا مهما تكلف التضحية القوى الحاكمة. لا يستطيع الإنسان السير نصف الطريق ويخترع حقًا مشروطا براجماتيًا... على السياسة كلها بالأحرى أن تركع أمام الحق الإنساني المقدس..."[١]

لقد ألزم كانت الإنسان بالواجب المعطى ذاتيًا، بالعزم الذاتي الحر باعتباره القانون الأساسي الوحيد؛ أما الوجودية فإنها تلغي هذا القانون وتلزم الإنسان "بالزعيم وما يأتي به، أي ما هو مرتهن به بشكل مباشر"[٢]. وكان هيجل لا يزال قادرًا على الإيمان بأن:

> "ما هو حقيقي وعظيم وإلهي في الحياة يكون هكذا من خلال (الفكرة)... كل ما يربط الحياة الإنسانية معًا وما له جدارة وصدق له طبيعة عقلية وروحية، وهذه المملكة للعقل والروح لا توجد إلا من خلال الوعي بالحقيقة والحق من خلال استيعاب الأفكار"[٣].

1. Kant in *Werke*, Ernst Cassirer, ed., VI, p. 468.
2. Heidegger in the *Freiburger Studentenzeitung*, November, 10, 1933.
3. From Hegel's address to his students at the opening of his lectures in Berlin in 1818. *Werke*, 2d ed., VI (1843), p. xl.

واليوم، تعرف الوجودية شيئًا أفضل من هذا: "لا تدع المذاهب (والأفكار) تكون حاكمًا لوجودك. اليوم وفي المستقبل، الفوهرر *Führer* الزعيم وحده هو نفسه الحقيقة الألمانية وقانونها"[1].

إن مسألة (وجهة نظر) الفلسفة قد ظهرت في فترة المثالية العقلانية كما تظهر الآن. وكما كتب كانت:

> "هنا نرى أن الفلسفة تُحمَل في الواقع وجهة نظر قيمة مفروض فيها أن تكون ثابتة برغم عدم تدعيمها أو ارتباطها بأي شيء إنْ في السماء وإنْ في الأرض. هنا عليها أن تبرهن عن تكاملها كحارسة لقوانينها، لا على أنها رسول لتلك القوانين التي تندس فيها وفق مزاج متأصل او من جانب مَنْ يعرف الطبيعة الحارسة..."[2]

أما اليوم، فإن الفلسفة تُحمَّل وجهة نظر أخرى:

> "ماذا يمكن أن تفعل الفلسفة في هذه الساعة؟ ربما لا يترك لها اليوم من خلال استخدام معرفتها العميقة للإنسان سوى مهمة تبرير أولئك الذين يريدون لا أن بل أن يسلكوا"[3].

إن هذه الفلسفة بإصرار لا يتزعزع قد اتبعت حتى النهاية الطريق الممتد من المثالية النقدية إلى الانتهازية "الوجودية".

إن الوجودية التي فهمت في فترة ما أنها وريثة المثالية الألمانية، قد تختلف عن التراث العقلي العظيم للتاريخ الألماني. إن سقوط مَرَدة الفلسفة الألمانية لم يحدث مع موت هيجل بل يحدث الآن فقط. في ذلك الوقت، في القرن التاسع عشر، كانت إنجازات الفلسفة الحاسمة يجري الاحتفاظ بها بشكل جديد في النظرية الاجتماعية العلمية ونقد الاقتصاد السياسي. واليوم، فإن مصير الحركة العمالية—التي جرى الحفاظ فيها على تراث هذه الفلسفة— مغطى بسُحُب اللا يقين.

1. Heidegger in the *Freiburger Studentenzeitung*, November 3, 1933.
2. Kant, *op. cit.*, IV, p. 284.
3. *Der deutsche Student, op. cit.*, p. 14.

الفصل ٢

مفهوم الماهية

توجد في الفلسفة مفاهيم أساسية تباعد طبيعتها الميتافيزيقية بينها وبين الجذور الاجتماعية التاريخية للفكر. وإذا كان محتواها يظل هو نفسه من أشد النظريات الفلسفية تباينًا فإن هذا يعد أقوى تبرير لفكرة "الفلسفة الخالدة". ومع هذا فإن التصورات للفلسفة التي تعد من أسمى التصورات إنما تخضع للتطور التاريخي. فليس محتواها هو الذي يتغير كثيرًا بقدر ما يتغير تمامًا وضعها ووظيفتها داخل المذاهب الفلسفية التي تتغير. فإذا تبينّا، فإنه يصبح من الواضح أن هذه المفاهيم ذاتها تقدم لنا دلالة أوضح على التحول الفلسفي عن تلك المفاهيم التي هي أوثق ما يكون بالوقائعية، فإن محتواها الميتافيزيقي يفضح أكثر مما يخفي. فإذا ما ضربت الصراعات والرغبات الحقيقية للناس في المبحث الفلسفي حتى الأعماق بحثًا عن وحدة وحقيقة وشمولية قصوى للوجود الإنساني، فإن الناس لا يعجزون عن أي تعبير في الأشكال الاشتقاقية للتراث الفلسفي.

ومفهوم الماهية يمت إلى هذه المقولات، فأشكاله المنكشفة لها مثل محتواها العام المشترك التجريد والعزلة اللذين ينتسبان لوجود حقيقي واحد عن التكثر المتغير الدائم للظواهر. وهذا الوجود تحت اسم "الماهية" إنما يصبح موضوع المعرفة "الأصيلة" والمؤكدة والمضمونة. والطريقة التي فهمت بها الفلسفة الحديثة المعرفة الخاصة بالماهية وأسسها تتعارض مع الفلسفة القديمة وفلسفة

العصور الوسطى. والموقف التاريخي للبورجوازية، حاملة الفلسفة الحديثة، يبرز في التفسيرات الحديثة للعلاقة بين الماهية والمظهر. فاستنادًا إلى النظرة المميزة لفجر الحقبة البورجوازية، فإن الذاتية النقدية للنزعة الذاتية العقلانية هي أن تؤسس وأن تبرر الحقائق الماهية القصوى التي تستند إليها جميع الحقائق النظرية والعملية. إن ماهية الإنسان والأشياء محتواه في حرية الفرد المفكر، في حرية الأنا أفكر *the ego cogito*. وعند خاتمة هذه الحقبة، نجد أن معرفة الماهية لها أولية وظيفة ربط الحرية النقدية للفرد بالضرورات الصادقة اللا مشروطة المعطاة من قبل. لم تعد المسألة هي تلقائية المفهوم بل استقبالية الحدس هي التي تفيد في أن تصبح آلة معتقد الماهية. إن المعرفة تبلغ الذروة في الإدراك، حيث تظل مثبتة. ويمكن أن تعد فينومينولوجيا هوسرل محاولة متأخرة لإنعاش النظرية البورجوازية من جديد بالقوى والمفاهيم الأساسية الخاصة بالمثالية الألمانية (حيث وجد معتقد الماهية شكله النهجي). وبالرغم من أن فلسفة هوسرل قد استأصلت اتجاهها النقدي (الكانتي Kantian) إلا أنها لا تزال تمت إلى الفترة الليبرالية. فعلى أي حال، نجد أن الصور الفكرية المادية (شلر Scheler) التي تسللت إلى تسلسل الأفكار عند هوسرل إنما تمثل التحول إلى مرحلة جديدة... إعداد الفكر لأيديولوجية الأشكال التسلطية للسيادة. إن حدس الماهية يساء استعماله لإقامة نظم للقيمة فيها تستمد علاقات التسلسل الهرمي والتبعية التي يتطلبها النظام القائم من "ماهية" الإنسان والقومية والجنس. إن مفهوم الماهية — من ديكارت إلى الصور الفكرية — قد سار في مجرى يفضي من الذاتية إلى التبعية، من الإعلان عن الفرد العقلاني الحر إلى الإعلان عن استسلامه لقوى الدولة التسلطية الشمولية.

إن الشكل السائد لمعتقد الماهية لم يعد يحتفظ بالاستيعاب الذي أدى إلى فصل الماهية عن المظهر؛ كما أن الوضعية لم تطالب بالإلغاء التجريدي لهذا الانفصال. إن نظرية ما

تريد أن تستأصل من العلم مفهوم الماهية إنما تصل إلى النزعة النسبية العاجزة، ومن ثم تروّج للقوى عينها التي تريد أن تدخل في صراع مع فكرها الرجعي. إن الوضعية لا تستطيع أن تزودنا بنقد نفاذ للمعتقد المثالي للماهية. إن هذا هو عبء ملقى على عاتق الجدل المادي. وقبل بذل هذه المحاولة سنقوم بتحليل بعض الأشكال النمطية للمعتقد المثالي للماهية.

***

في نظرية أفلاطون عن المثل، حيث نجد أول صياغة واضحة لمفهوم الماهية، كانت الماهية عبارة عن محصلة للبحث عن وحدة وشمولية الوجود في مواجهة تكثرية وتغيرية الموجودات. إن الأشياء، حتى وإن كان كل منها شيئًا "مفردًا"، هي مع هذا متشابهة ومختلفة، متماثلة ومتباينة،وهي في تكثر صفاتها اللامتناهية إنما يتم استيعابها على أنها شيء واحد مع أن ظواهرها المتباينة إنما تحسب على أنها خيرة وجميلة وعادلة وظالمة وهكذا؛ بالاختصار، إن عالم الموجودات إنما ينقسم إلى أنواع وأجناس ويصنف تحت أسمى المقولات ويعرف عن طريق المفاهيم الكلية، وهذا كله هو الأساس التحتي الفلسفي لمشكلة الماهية. ليست هذه مشكلة من مشاكل مبحث المعرفة فقط، وذلك لأنه عندما يجري تصور الوحدة في التكثر، أي الكلي، على أنه هو ما يوجد حقًا، فإن عناصر نقدية وأخلاقية تتسلل إلى مفهوم الماهية. فانعزال وجود كل واحد مرتبط بانعزال الوجود الأصيل عن الوجود الزائف وانعزال ما يجب أن يكون وما يمكن أن يكون عما هو كائن. ليس وجود الأشياء مستوعبًا فيما هي عليه مباشرة؛ إنها لا تظهر كما تستطيع أن تظهر به. إن شكل وجودها المباشر ناقص إذا ما قيس بإمكانياتها حيث تكشفها النظرة الشاملة على أنها صورة ماهيتها. إن مثالها يصبح هو المعيار الذي به تُقاس في كل حالة المسافة بين الوجود وما يمكن ان يكون، أي ماهيتها.

وعلى هذا ليس لصفات هذا المفهوم للماهية أساس منطقي أو معرفي أوليًا. فالماهية وهي تبحث عن الوحدة والكلية ودوام الوجود و"التذكر" إنما يبعثها الوعي النقدي بالوقائعية "السيئة" للإمكانيات التي لم تتحقق. إن الماهية كإمكانية تصبح قوة داخل الوجود. فإذا بدأنا بالصورة الأخيرة لنظرية المثل كما تتبدى في محاورتي "السوفسطائي" و"فيليبوس" نجد أن المثال باعتباره "دينامية" إنما يتسلل في العملية التي يصدر منها "الوجود الحق" كنتيجة للصيرورة. هذا هو الشكل الأول الذي تتحقق فيه كاملاً الطبيعة النقدية والدينامية لمفهوم الماهية. فالمثال يعني أساسًا ما يوجد على نحو ما يقدر عليه وفق معياره؛ والوجود هو حركة نحو هذا الذي يقدر علته. وإن دينامية هذه العلاقة هي أيضًا التي تسود في الأنطولوجيا الأرسطية. إن مفهومي الماهية *ousia* والشي في ذاته *ti en einai* يحاولان استيعاب الطريقة التي بها تشيد الموجودات نفسها وتحافظ على نفسها في هوية من المراحل المختلفة لحركتها. وبدءًا من أفلاطون فصاعدًا نجد أن نظرية القدماء في الماهية يخيم عليها التوتر القلق المعضل بين الماهية والوجود.

وقد هدّأت الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى من الوعي النقدي لهذا التناقض في مبدأ أنطولوجي لاهوتي سرمدته كقانون بنائي للعالم المخلوق. فالماهية عند القديس توما الأكويني بما أنها ماهية للوجود هي التي يكون الوجود بمقتضاها ومن خلالها وفيها ما هو عليه. بتعبير آخر الماهية هي النسيج الداخلي للوجود الذي فيه تعمل كمبدأ للشكل لكل نوع من أنواع الكينونة. إن الماهية متحققة دومًا من قبل في أي حالة؛ ومع هذا ــــ وهذه هي النقطة الحرجة ــــ فإن هذا الواقع ليس على الإطلاق من الماهية نفسها. ففي الوجود المتناهي نجد أن الماهية والوجود منفصلان من الناحية الأنطولوجية. فالوجود يتبع الماهية "من الخارج" والماهية بما هي ماهية ـ في علاقاتها بالوجود ــــ لها الطابع الأنطولوجي للإمكانية المحض، إمكانية التجاوز. فالماهية

سرمدية لا تتغير وهي ضرورية. إنها "المثال" باعتباره الأنموذج الأصلي للوجود في العقل الإلهي. والماهية — مُدْرَكَةً على هذا النحو — لا يمكن أن تصبح حقيقية إلا من خلال مبدأ يكون "خارجيًّا" بالنسبة لها. فالماهية في تعيّنها المادي، يظل شكل وجودها الحقيقي عَرَضًا نهائيًّا. وهكذا يُعتَق البشر من الاهتمام بالاختلاف "الوجودي" بين الماهية والوجود في عالم الوجود المتناهي.

وبصرف النظر عن أن الفلسفة التومائية قد خففت من حدة التوترات النقدية المتضمنة في مفهوم الماهية، فإنها دأبت على تصور الاختلاف بين الماهية والوجود كمؤشر يشير إلى الخاصية المميزة للكائنات كما تعرض للإنسان في الواقع الزمكاني. وبهذه الطريقة حدثت إعاقة لرد مشكلة الماهية إلى المنطق ومبحث المعرفة. ولم يحدث هذا الرد إلا في تطور الفكر الحديث الذي بدأ بديكارت وانتهى بهوسرل. فمفهوم الماهية يدخل نطاق الأنا أفكر المتيقنة من ذاتها أو يدخل في نطاق العصور الوسطى والمدفوع بقوة تشكيل عالمية رأى عقله ماثلاً مع المهمة التي تأقنمت ميتافيزيقيًّا في عقيدة الماهية: تحقيق الإمكانات الأصلية للكائنات على أساس اكتشاف أن الطبيعة يمكن التحكم فيها، وأصبحت الماهية موضوع العقلين النظري والعملي. إن الشكل الذاتي المفارق لمفهوم الماهية مميز خاص للنظرية البورجوازية وكان أول من أفْرَدَهُ على نحو كامل ديكارت.

إن ديكارت، في محاولته تزويد الفلسفة بأساس جديد بحث عن لحظة معرفة مؤكدة وضرورية وصادقة بشكل مطلق وشمولي. وقد وجد هذه اللحظة في وحي الفرد، في الأنا المفكرة. ولقد جاء مفهوم النظرية الذي يوجه ديكارت على غرار العلم الطبيعي المصاغ رياضيًّا وذلك إلى حد كبير، لكن هذا ليس يعد مطابقًا لمعنى وجهة نظره. فالعلم كان في الوقت نفسه يقوم باكتشافاته الرائدة ولاح أنموذج المعرفة المتحصلة على نحو "موضوعي" والمتحققة في طبيعة خاضعة للحساب والسيطرة — لاح

هذا الأنموذج أنه متاح على نحو لم يحدث من قبل، فلماذا إذن لجأ ديكارت إلى التعيين "الذاتي" للأنا أفكر؟ لماذا تأتى استقرار نظريته في وعي الذاتية على طول فلسفته الميكانيكية وهندسته التحليلية ونظريته في الآلات؟

تأتي صعوبة تحديد دلالة نظرة ديكارت من طبيعتها المتناقضة تمامًا: التحرر والعقم المتساوقان معًا، تقديم التأكيد والهرب والاحتجاج للتساوق الذي به يستجيب الفرد—وقد تحرر من البناء الهرمي في العصور الوسطى—لقانون المجتمع البورجوازي. فنجد أن الشرط الكلي الشامل، والمطلب المنادي بأن يستجيب برهان جميع الأحكام لسيادة عقل الفرد وإدراج الرياضة والميكانيكا في الفلسفة—إنما تعبر كلها عن الفردية الجديدة الممتلكة لذاتها التي تظهر مع مطالب التشكيل الحر لظروف الحياة وإخضاع الطبيعة وثروتها المكتشفة أخيرًا. وتتجلى نزعة النشاط العملي المكثفة في الارتباط المنسق—كما أكده ديكارت—بين النظرية والممارسة: فالنظرة وهي متأكدة تأكدًا مطلقًا من معرفتها تفيد في ان تكون أداة مؤكدة للمارسة. "يكفي أن نحكم جيدًا لنرى ذلك جيدًا، وأن نحكم جيدًا حتى يستطيع أن يفعل المرء أقصى مستطاعه أي أن يحرز المرء كل الخيرات الأخرى التي يمكن أن يحرزها المرء"[١]. إن ديكارت يؤمن بـ "فلسفة عملية" بدل الفلسفة التأملية القديمة، إن فلسفته هي فلسفة عملية.

> "بها، مع معرفة قوة أفعال النار والماء والهواء والنجوم والسموات وجميع الأجرام التي تحيط بنا... نكون قادرين على استخدامها بالطريقة عينها لجميع المنافع التي تكون ملائمة لها ومن ثم نصبح سادة الطبيعة ومالكيها"[٢].

ولكن في الشكل المعاصر للتنظيم الاجتماعي نجد أن سيادة الطبيعة خلال المناهج العقلانية للإنتاج كما رآها ديكارت لا ترتبط ولا تتوجه بالعقل السائد للأفراد

1. Descartes, *Discours de la Méthode*, in *Oeuvres Choisies* (Paris: Garnier, 1930), I, pp. 24ff.
2. *Ibid.*, p. 54.

المترابطين. فمصير المجتمع البورجوازي قد أعلن عن نفسه في فلسفته. فعندما انطلق الفرد المتحرر باعتباره فاعل الممارسة بالفعل في تشكيل ظروف حياته، رأى نفسه خاضعًا لقوانين سوق البضائع الذي يعمل كقوانين اقتصادية عمياء من وراء ظهره. وعلى أقصى تقدير يمكن لخطوته الأولى، بداية عمله ومتجهة أن تبدو حرة كما لو كان يسيّرها عقله: أما جميع الخطوات التالية إنما تفرضها عليه ظروف المجتمع المنتج للسلع وعليه أن يراقبها إذا لم يرد أن تطمسه.

إن العلاقات الظاهرة للتبعية المميزة للنظام في العصور الوسطى قد حل محلها نظام لم تعد فيه علاقات التبعية تُستوعب على هذا النحو من قبل الفرد. لقد أصبحت ظروف العمل ذاتية، خاصة لآلياتها، ومصير الفرد في مثل هذا المجتمع يبدو مجرد عرض. ويصبح الواقع الزمكاني مجرد عالم "خارجي" لا يرتبط عقلانيًا بإمكانية الإنسان الأصلية، لا يرتبط بـ "جوهره"، لا يرتبط بـ "ماهيته". ولا ينتظم هذا الواقع الخارجي بنشاط الحرية الإنسانية، برغم أن العلم الحديث يبين إمكانية هذا التنظيم وأن الفلسفة الحديثة تتطلبه ليكون هو مهمتها. وفي الممارسة، تعترض تحقيق هذه المهمة عقبة تؤدي إزالتها إلى تجاوز حدود هذا المجتمع. فطالما أن الفلسفة لا تعتنق فكرة تحول واقعي، فإن نقد العقل يتوقف عند الموقف الراهن القائم ويصبح نقدًا للفكر المحض فيوضع مقابل لا يقين وعدم حرية العالم الخارجي يقين وحرية الكل باعتباره أساس القوة المتبقية الوحيدة للفرد. وعليه أن يدرك أن عليه أن يظهر أكثر مما يقهر الحظ، وأن يقهر رغباته أكثر مما يقهر "نظام العالم" وأنه لا يوجد شيء بمعزل عن أفكارنا يكون داخل قوتنا بشكل تام حتى أنه بعد أن نكون قد بذلنا كل ما في وسعنا بالنسبة للأشياء الخارجية عنا فإن كل ما نفشل فيه من أجل النجاح يكون مستحيلاً من جانبنا"[1]: فإذا أريد للفرد أن يتحرر وأريد الحفاظ على الحرية الإنسانية إذن فإن "ماهية" الإنسان يجب أن توضع في الفكر. وهنا يجب

1. *Ibid*., p. 22.

أن نجد ونبحث عن إمكانياته الأصلية واليقين الأنطولوجي لوجوده": إنني استنتج بيقين أن ماهيتي تتألف تمامًا في كوني شيئًا يفكر أو جوهرًا ماهيته أو طبيعته هي أن يفكر فقط"[١].

وكثيرًا ما يتردد التأكيد اليوم من أن ديكارت، وقد بدأ بالأنا أفكر، قد ارتكب خطيئة الفلسفة الحديثة، وأنه قد وضع مفهومًا مجردًا تمامًا للفرد في أساس النظرية، غير أن مفهومه المجرد عن الفرد إنما يحيا ماديًّا بالاهتمام بالحرية الإنسانية: تقييم حقيقة كل ظروف الحياة ضد معيار الفكر العقلاني. ولقد قال هيجل عن ديكارت: "إن الاهتمام بالحرية هو الشيء الأساسي هنا. ما هو معروف أنه حق هو أن تكون له وظيفة الحفاظ على حريتنا من خلال تفكيرنا"[٢]. أما أن هذه الحرية ليست هي إلا حرية الفكر "فحسب" وأن الفرد "المجرد" وحده هو الحر وأن الاهتمام بالحرية الإنسانية يصبح معنيًّا باليقين المطلق للفكر إنما يظهر الصدق التاريخي للفلسفة الديكارتية. وكمقابل لعدم حرية الفرد العقلية. فإنه وهو يهدف إلى أعظم حقيقة ويقين ممكنتين داخل الممارسة البورجوازية، إنما لا يُترك إلا مع حرية الفكر. إن "عقل" هذه الحقيقة هو بالضرورة عقل "مجرد"؛ وكلما يظل العقل صادقًا مع نفسه ويتجنب الوقوع في اللا عقلانية عليه ألا يعبأ لا بالشكل المعطى للوجود الزمكاني فحسب، بل حتى بالمحتوى العيني للفكر في أي زمان ويتمسك بالفكر باعتباره فكرًا، الشكل المحض لجميع المدركات. إن العقل لا يستطيع أن يفض نفسه في السيادة العقلانية وتشكيل الأشياء عن طريق الأفراد الأحرار. بالأحرى، تصبح الموضوعية مسلمة للمعرفة المحض ومن ثم تتخلص من "الاهتمام بالحرية".

"الدافع للحرية هو في الواقع دافع أساسي سائد من قبل على الأقل في اللاوعي، إنه هدف

1. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, in *Oeuvres Choisies* I, p. 150.
2. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, original edition, XVI, p. 338.

الوصول إلى شيء صلب وموضوعي—لحظة الموضوعية لا لحظة الذاتية (أي ما هو مطروح ومعروف ومتحقق من قبلي)"[1]

وبعد أن عرف ديكارت ماهية الإنسان على أنها "التفكير"، والفكر على أنه "الأساس الراسخ الذي لا يتزعزع" انتقلت مشكلة الماهية إلى مجال الذاتية المدركة. لقد أصبحت مشكلة الماهية—مشكلة الحق والوحدة وأصالة الوجود—مشكلة حقيقة ووحدة وأصالة المعرفة. وقد تمسكت المثالية بعد الديكارتية بهذه الفكرة الفلسفية الأساسية للحقبة البورجوازية. فكرة أن "تنظيم" الأشياء الموجودة وفق إمكانياتها المستوعبة هي وظيفة العقل النقدي الحر للفرد. ففي العالم المتشيء حيث لا تعود علاقات العمل ترتبط "ماهويًّا" بإمكانات الإنسان وتبدو بالأحرى كمعلول ناتج عن ظروف تعلو قوى الإنتاج، تختفي الفكرة القائلة بأن تنظيم الأشياء الموجودة في إطار علاقاتها "الماهوية" يمكن أن يكون نتيجة تغير قادم؛ إن التنظيم يصبح مسألة إدراك محض. وفي الفلسفة الترنسندنتالية أي الكلية الصورية، نجد أن فكرة تنظيم نقدي عقلاني للأشياء الموجودة ترتد بشكل حاسم إلى قبلية صورية تسبق من قبل—بشكل دائم—أي تجربة فعلية. ومن المؤكد أن علاقة المركّبات القبلية بالتجربة هي في حالة من المعيّة المطلقة، ولكن في هذه المركّبات التي هي صادقة بشكل سرمدي وتسبق كل تجربة مستقبلية ممكنة ولا يمكن أن تتجاوزها أي تجربة مستقلة، تنقطع ماهية الإنسان كذات مدركة وماهية وموضوعات الأشياء عن المستقبل وتتجه إلى الماضي. هذا هو الدافع السائد للمنهج الترنسندنتالي أي المنهج الكلي الصوري، المنهج الخاص بالفلسفة البورجوازية.

وبكانت نجد أن الخصائص المميزة للماهية—مثل الوحدة والكلية والدوام—تعاود الظهور في سياق العقل النظري المحض حيث تتجسّد جزئيًّا في المفاهيم المحض للفهم أو

1. *Ibid.*, p. 336.

في وعيها الذاتي الاستبطاني الكلي الصوري، وتتجسد جزئيًا في أفكار العقل الكلية الصورية. وهكذا تبدو من جهة كأشكال مقولاتية للمركب التصوري والتي تسبق كل تجربة مستقيمة. وتبدو من جهة أخرى كأفكار أو كمفاهيم محض للعقل "تمتد إلى ما وراء حد كل تجربة" حيث "لا يقدر أي شيء على الظهور إطلاقًا إن كان مطابقًا للفكرة الكلية الصورية"[١]. ففي الحالة الأولى نجد أن المعارضة النقدية والدينامية من جانب الماهية للتجربة يستأصلها أنها تُستوعب بشكل تام في التاريخ اللازماني للإدراك. وفي الحالة الثانية يكون من الواضح والمباشر على نحو أفضل أن مشكلة الماهية تنتقل إلى "العقل"، وليس فحسب لأن كانت قد ربط نفسه على نحو واع بالمذهب الأفلاطوني للماهية بأن سمى مفاهيم العقل "أفكارًا". إن العقل هو محور الوحدة والكلية والشمولية النهائية للمعرفة: "إنه الملكة التي توحّد قوانين الفهم وفق مبادئ"[٢]. إن الفكرة —باعتبارها مفهومًا محضًا للعقل— يجري توجيهها نحو "كلية الظروف لشيء مشروط معطى"؛ إنها "مفهوم اللا مشروط"[٣]. والآن، يقول كانت إن هذه الأفكار "تمكّن من الانتقال من المفاهيم الطبيعية إلى المفاهيم العملية"[٤]. إن المسألة الفلسفية القديمة على مر العصور الخاصة بتحقق الماهية في الوجود تصبح هنا مشكلة الانتقال من مفاهيم العقل النظري إلى مفاهيم العقل العملي. لقد أكد كانت أن مصلحة العقل في هذه الأفكار كانت "مصلحة عملية": في الأفكار كانت "أساسات الأخلاقيات والدين" في مأزق. وهنا يصبح الفكر الذي كان كانت يكشف بناءه مشتبكًا في المغالطات والنقائض، في "وهم طبيعي ولا يمكن تجنبه"(٥) "لا يزال خداعًا حتى ولو أن الإنسان لا يعود تحت رحمته"[٦].

1. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Cassirer, ed. (Berlin, 1913), III, p. 264.
2. *Ibid.*, p. 250.
3. *Ibid.*, p. 262.
4. *Ibid.*, p. 265.
5. 5. *Ibid.*, p. 334.
6. *Ibid.*, p. 303.

ومما يميز الموقف التاريخي للفكر المثالي أن "الأفكار" كمفاهيم للعقل، تصبح جزءًا من جدل الوهم الكلي الضروري، وأنه عندما عاود الجدل الظهور لأول مرة في المثالية كان جدلاً للوهم: الوهم الضروري. إن ماهية الإنسان لا تزال تتبدى على أنها قائمة في العقل "الذي هو وحده مدعو إلى الإطاحة بكل الأخطاء"؛ إن كانت لا يزال يصر على أن هذا العقل "لا يعرف حكمًا آخر غير العقل الإنساني الكلي، الذي فيه يكون لكل إنسان صوت؛ ولما كان تحسن يجب أن يصدر وضعنا منه يرجع إلى العقل، فإن الحرية هي حقه الأصلي "ولا يمكن تقييدها". ولكن لم يكن شيئًا عارضًا أن مفهومين مختلفين للعقل يترددان في أعمال كانت: العقل باعتباره الكلية الموحدة لملكة الإنسان العارفة (وهذا موضوع نقدي العقل المحض والعملي) والعقل بمعنى أضيق كملكة مفردة ترتفع "فوق" الفهم، كملكة تلك "الأفكار" التي لا يمكن أن تكون ماثلة على نحو متطابق في التجربة والتي ليس لها سوى وظيفة تنظيمية. وفي هذا العقل بهذا المعنى الثاني الضيق الذي يحدث من خلاله ــ عند كانت ــ الانتقال إلى المفاهيم العملية. إنه يعمل في ظل حماية مفهوم الحرية: "الفكرة" تتحول إلى "مسلمة" و"المسلمة" تتحول إلى "واقعة" العقل العملي. وبهذه الطريقة يمكن لحرية العقل أن تتحمل تحديدًا آخر. ومن خلال اشتراط أن يتخذ العقل الحر للإنسان بالعالم التجريبي للضرورة، تجري أقنمة الحرية كحدث لا زماني: إنها لا تستطيع أن تمارس عليّتها على العالم التجريبي إلا طالما أن العالم لا تأثير له مهما يكن عليها. العقل الحر قاصر في وظيفته على وضع الأساس المحدد للأفعال، لبدايتها. فإذا ما بدأت الأفعال فإنها تدخل في السلسلة العليّة التي لا تنقطع للضرورة الطبيعية، وهي تنطلق وفق قوانينها إلى الأبد فيما بعد.

وهكذا؛ فإن هذا المذهب يصور مصير عالم لا تستطيع فيه الحرية الإنسانية العقلية إلا أن تخطو دائمًا خطوتها الأولى بحرية ولكن تواجه فيما بعد ضرورة لا سيطرة

عليها تظل عرضية بالنسبة للعقل. إن عليّة العقل التي تعمل في اتجاه واحد فحسب تستبعد إمكانية العالم التجربي من أن يؤثر في الماهية العقلية للإنسان، ومن ثم تسجن ماهيته في ماضٍ بدون مستقبل:

"الماهية المعقولة لكل شيء وخاصة الإنسانِ، تقف وفق هذه المثالية خارج كل رابطة عِلِّيَّة حيث إنها تقف خارج أو فوق كل زمان. وهكذا لا يمكن أن تتحدد إطلاقًا بأي شيء سبقها فهي بالأحرى فيه سابقة على كل شيء آخر يكون أو يصبح داخلها وذلك بشكل منطقي لا زمني"[1].

***

وفي خلال تطور الفلسفة الكلية الصورية بعد "كانت" تحطم هذا التجميد لمفهوم الماهية وتحققت نظرية دينامية للماهية. ولم ينل جدل هيجل الذي نمت فيه هذه النظرية الدينامية للماهية أي تقدم أبعد في الفلسفة المثالية: إن تقدمه يشكل جزءًا من تيار مختلف للفكر سيتم مناقشته فيما بعد. وعندما أخذ هوسرل على عاتقه أن يجدد نظرية الماهية أقامها على نظرية الذاتية الكلية الصورية كما جرت من ديكارت إلى كانت.

ومن المؤكد أن الفينومينولوجيا لم تبدأ كفلسفة كلية صورية. إن وشائج الموضوعية العلمية الصورية المحض التي تميز "الأبحاث المنطقية" تدل على رابطة باطنية بالوضعية حتى حيث يهاجمها هوسرل. ولقد أشار هوسرل نفسه إلى هيوم على أنه أول "من قام باستخدام حاد للمحور الباطني المحض عند ديكارت". ولكن حيث تصبح نظرية الماهية محورية في فلسفة هوسرل، فإن تكاملها يرغم الفينومينولوجيا على أن تؤسس نفسها براديكالية أشد على القبلية الصورية الكلية، ولهذا السبب لا نحتاج إلى أن نتناول هنا المرحلة التي يمثلها كتاب "الأبحاث المنطقية".

يعرّف هوسرل الماهية بمعارضتها للشيء الحقيقي

1. Schelling, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Werke* (Stuttgart, 1856-57), Section I, VII, p. 383.

لموجود الجزئي الزمكاني، بمعارضتها بالنسبة "للواقعة"، موضوع جميع العلوم التجريبية:

> "إن دلالة هذه العرضية التي تسمى الوقائعية محدودة بعلاقتها بـ (ضرورة) لا تقوم من أجل مجرد الوجود الواقعي لقاعدة صادقة حتى يمكن أن تتآزر الوقائع الزمكانية؛ بل بالأحرى إن لها طابع (الضرورية الماهوية) ومن ثم فهي مرتبطة (بالكلية الماهوية)".

جانب من "معنى أن كل شيء عرضي... هو أن يكون له ماهية ومن ثم يكون له (جوهر) يستحوذ عليه في نقائه. إن حدس الماهية هو مركب من الحقائق الجوهرية لمستويات مختلفة من العمومية"[١]. ولأول وهلة لا تختلف هذه الصفات على الإطلاق عن صفات التصور التقليدي للماهية كما صاغها المدرسيون وتجسدت في الفلسفة. غير أن السياق الذي تتناول فيه الفينومينولوجيا مفهوم الماهية مختلف تمامًا: مجال الوعي الكلي الصوري "متطهرًا" من جميع الأفعال التي تقصد الوجود الزمكاني. إن مفهوم الماهية عند هوسرل لا يكون مناسبًا إلا داخل بُعد الذاتية المحض التي تظل كراسب بعد "عملية الإفناء الفينومينولوجية للعالم" والتي "تسبق وجود العالم كمكوّن في ذاته لمعنى ذلك الوجود"—"واقع تام محتو لذاته"، "شيء يوجد على نحو مطلق"[٢]. إن الحقائق الماهوية التي تضع مظهرها في هذا البعد "لا تحتوي على أوهى تأكيد عن الوقائع، ومنها وحدها يمكن استخلاص الحقيقة"[٣].

إن هوسرل بعد كتابته "الأفكار Ideas" قد عرّف— على نحو براجماتي—جهده الفلسفي في علاقته بديكارت. إن علاقة هوسرل بديكارت ليست فحسب داخل تاريخ الفلسفة: إنها "علاقة الفكر البورجوازي المتقدم ببداياته".

1. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Halle, 1913), p. 9.
2. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, pp. 237 and 241.
3. Husserl, *Ideen*, p. 13.

الفينومينولوجيا الكلية الصورية تقدم هي نفسها في محتواها نقطة نهايته. إن محاولتها لوضع أساس جديد للفلسفة من حيث هي علم دقيق تقدم نفسها كنهاية، لم يعد في الإمكان تجاوزها، لخط الفكر الذي حاول أن يرسو على بر اليقين المطلق والضرورة والصدق الكلي للمعرفة في الأنا أفكر. ومرة أخرى نجد أن الخصائص الأساسية للنظرية البورجوازية في حالة جمود وحيرة، وفي كفاحها من أجلها يكون التحول إلى مرحلة جديدة بديهيًا من قبل. وفي هذا السياق وحده يمكن لمعنى إعادة بناء الفينومينولوجيا لمفهوم الماهية أن يصبح واضحًا.

وهوسرل في كتابه "المنطق الصوري والمنطق الكلي الصوري *Formale und transzendentale Logik*" يقدم بيانًا بعلاقته بديكارت وبالفلسفة الكلية الصورية. إنه يرى ديكارت على أنه أصل الفلسفة الكلية الصورية ويتقبل هذا الأصل على أنه حقيقي بالنسبة له وذلك لأن "كل المعرفة الموضوعية يجب أن تتأسس على معطى قطعي... للأنا أفكر *ego cogito*"[١]. غير أنه يسميه خطأ كبيرًا لأن ديكارت رأى في هذا الأنا "جزيء موجود أولى قطعي للعالم" واستخلص بقية العالم منه. هذه "الواقعية" من جانب ديكارت—في رأي هوسرل—هي تحامل ساذج لا تستطيع الفينومينولوجيا أن تتفق معه. ومن جهة أخرى فإن النقد الكانتي للعقل "يخطيء" في توجيه نفسه إلى بناء العالم الزمكاني المعطى بدل أن يتجه إلى "كل العوامل الممكنة". وهكذا—في نظر هوسرل—ظل الفكر النقدي عند كانت أسير واقعية "أرضية". إن الفينومينولوجيا لا تستطيع أن تبتعد عن الفكر النقدي لأنها لم تكن معه أبدًا"[٢].

إن هذه النقطة بالذات—حيث الأنا أفكر يترجم باعتباره "جزيئًا موجودًا دون شك في العالم" وفي الوقت نفسه يفيد فحسب في أنه نقطة وثوب في العالم—هذه النقطة هي التي تربط الفلسفة الديكارتية بالاتجاهات المتقدمة

1. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 201.
2. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (Berlin-Charlottenburg. 1934), p. 20.

البورجوازية. فعندما يصبح الأنا كشيء موجود حقًا في العالم اليقيني الأولي في عالم الأشياء يستطيع عقله أن يزودنا بالمعيار النقدي للمعرفة الحقيقية ويصلح كآلة لتنظيم الحياة. وطالما أن العقل موجه بشكل بنائي نحو "المادة" المعطاة على نحو تجريبي يمكن لتلقائيته أن تكون أكثر من مجرد تخيل. فإذا حدث وانفصلت هذه الرابطة بين الفكر العقلاني والواقع الزمكاني اختفى "الاهتمام بالحرية" تمامًا من الفلسفة.

لكن هذا الفصل يمتّ منذ البداية إلى برنامج التوقعات الفينومينولوجية عن الحكم. إن الوقائع الزمكانية في صلتها الزمكانية تُستبعد من مجال الدراسة الفينومينولوجية الأصلية. وما يتبقى بعد التوقف الأول عن الحكم هو وقائع الوعي، عالم كيفه وثراؤه الواقعان هما "هما ككيف وثراء العالم "الطبيعي"—مع اختلاف حاسم: إن المؤشر الفينومينولوجي يعدل معنى الواقع بشكل يجعل كل الوقائع، قبل وقائع الوعي القصدي، ذات صدق متساو؛ إنها تجيء وفق أنموذج واحد من ناحية المبدأ.

> "إن كل العالم الزمكاني الذي ينتسب إليه الإنسان والأنا الإنساني كحقيقتين فرديتين ثانويتين يتطلب معنى مجرد الوجود القصدي أي الوجود الذي له مجرد معنى ثانوي ونسبي لوجود الوعي. إنه وجود يطرحه الوعي في تجاربه، إنه وجود يمكن—من ناحية المبدأ—ألا يتشكل ويتحدد إلا على أنه ذلك المتطابق في الاكتشافات المنبعثة للظواهر لكنه بعيدًا عنها لا يكون شيئًا"[1].

إن الأهمية الكاملة لهذا الموقف عن الحكم ورد الوقائع إلى "أنموذج" إنما تنكشف في التعريف الفينومينولوجي لعلاقة الماهية بالواقعية في الإدراك الحسي للماهية. وفي ردٍّ ثانٍ، نجد أن المحتوى الماهوي والتنظيم الماهوي لوقائع الوعي يتميزان عن وجودهما الواقعي. وهكذا، فإن جميع محتويات الوعي يتميزان عن وجودهما الواقعي.

1. Husserl, *Ideen*, p. 93.

وهكذا، فإن جميع محتويات الوعي تعمل بالتساوي وفق أنموذج "ويمكن استضاءة الماهية على أساس إدراك حسي أو أي نوع آخر للعرض—زيادة على ذلك وبشكل ذي دلالة نجد الخيالات الحرة تتطلب وضعًا ذا أفضلية بالنسبة للإدراك الحسي". تنجم الماهية على أنها اللامتغير داخل المتغيرات اللا نهائية التي تتحملها الأفعال التمثيلية بالنسبة لموضوعها. ويتولد التغاير الناجم في الماهية:

"في حرية الخيال المحض وفي الوعي المحض للابتسار—(للإطلاقية المحض)... ومن ثم يدخل في أفق الإمكانات الحرة المتكشفة اللا نهائية الصريحة لكل المتغيرات الجديدة. هذا التغاير حر تمامًا غير مقيد بكل الوقائع القبلية. إنه يضم كل المتغيرات للأفق المفتوح بلا نهاية على نحو صريح بما في ذلك (الأنموذج، نفسه، متحررًا من كل وقائعية كشيء (مبتسر)... وفي هذا التغاير تكون في مُرَكّب مستمر من (الأضداد المتطابقة). ولكن في هذا التطابق يبدو (اللا متغاير) الذي هو دائم بشكل ضروري في المتغاير المعاد تشكيله باستمرار والذي هو نفسه بشكل لا ينقسم فيما هو آخر وآخر متكرر—بإيجاز في (الماهية) الكلية—التي يظل بها مقيدًا كل التعديلات (المعقولة) بالنسبة للأنموذج"[1].

هذا النص الذي يضرب عميقًا في الميكانيزم الداخلي للفهم الفينومينولوجي للماهية، يقدم أيضًا خير بصيرة في الوظيفة المتغيرة لنظرية الماهية. إن جميع المفاهيم الحاسمة التي لعبت دورًا في نظرية الماهية منذ بدايتها تعاود الظهور هنا وبصورة متغيرة. لقد أصبحت الحرية علامة على الخيال المحض كالتعسف الحر للإمكانات الفكرية للتغاير. لم يعد يُبحث عن الثابت والذاتي والضروري على أنه (وجود) الموجودات بل على أنه اللا متغاير في التكشف اللا نهائي للتعديلات للأنموذج. لم تعد

1. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 219.

الإمكانية قوة ممتدة نحو الواقع؛ بل بالأحرى إنها تمتّـــ في لا نهائيتها المفتوحةـــإلى مجرد التخيل[1].

وحيث إن الأنا أفكر *ego cogito* والماهية التي تلوح له قد أصبحا موضوع الفينومينولوجيا، لم يعد هناك توتر نقدي بينهما وبين الوجود الواقعي. الفينومينولوجيا هي من الناحية المبدئية فلسفة (وصفية)؛ إنها لا تهدف دائمًا إلا إلى وصف ما هو موجود على نحو ما هو ماثل للإظهار ما يستطيعه أو ما يجب أن يكون عليه مثلاً. إن الراديكالية النقدية المسموعة بدعوتها: "العودة إلى الأشياء نفسها!" تكشف طبيعتها السكونية بل (الوضعية *positivistic*) مع تقدم الفينومينولوجيا. إن "الأشياء" لا تبدو هكذا للفينومينولوجيا إلا بعد أن تنزع من طبيعتها الموضوعية المادية الفعلية وتدخل في "عملية تسوية" للذاتية الكلية الصورية حيث يكون كل شيء متكافئًا كواقعة للشعور. في هذا البعد، لا يكون الحديث عن الماهية يعني وضع الواقع ضد إمكانيته وما يوجد ضد ما يمكن أن يكون عليه؛ إن للماهية طبيعة وصفية ومعرفية محضًا. إن فلسفة ما تعتبر "كل الموجودات المعطاة من قبل بكل ما لها من بداهة دقيقة" "أحكامًا مسبقة"[2] متكافئة لا يعود لها أساس للتمييز بين هذه الموجودات بشكل نقدي. إن الحرية الكلية من الافتراضات المسبقة هنا تصبح مكافئة للتسليم الكلي. إن مفهوم الفينومينولوجيا عن الماهية بعيد كل البعد عن أي معنى نقدي تعتبره جوهريًا ولا جوهريًا، موضوع الخيال وكذلك موضوع الإدراك الحسي، كـ "وقائع". إن النزعة المضادة للوضعية المعرفية لهذا المذهب تخفي على نحو سيئ متجهها الوضعي.

إن امتصاص الحركة الدينامية المحتواة في مفهوم الماهية يمكن أن نتبينه أيضًا في البقايا العليلة لوضع قائم على جانب هوسرل بالنسبة لمعرفة الوقائعية (الزمكانية *spatio-temporal*). إن الصورة المعرفية الصورية لمفهوم الماهية يجعل الوقائعية توجد كمملكة ذاتية المحتوى "مع"

1. Husserl, *Méditations Cartésiennes* (Paris, 1931), p. 49.
2. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 244.

عالم الماهية. ومعرفة هذاالمفهوم لا تحتوي على تغيير أو إلغاء لأي جانب من جوانب المفهوم. كل ما هنالك أنه يحدث "فهم" له. "خلال تأملي الفينومينولوجي فإن العالم المتجاوز... لا يُلغى ولا تنتزع منه قيمته ولا يتغير، بل يُفهم..."(١) إن التوقف عن الحكم الفينومينولوجي الذي قصد به أن يكون أكثر راديكالية من الشك المنهجي عند ديكارت يحتوي على عدم اكتراث سكوني، يتخلف وراء ديكارت بالنسبة للنظام القائم. وبهوسرل يصبح الاهتمام بالحاضر اهتمامًا بالأبدية: أبدية العلم المحض المفروض في حقيقته المطلقة واللا زمنية أن تزود الحاضر بالأمان. إنه يعتبر "المحنة الروحية" لعصرنا "أكثر محن الحياة راديكالية" ويعلن:

> "لا يجب أن نضحي بالأبدية من أجل تخفيف محنتنا في الحاضر. لا يجب أن نسلم لذريتنا تراكمًا للكارثة على نحو يصبح به شرًّا لا يُقْضَى عليه للأبد"(٢).

وعلى أي حال، فإن عدم الاكتراث الوضعي ليس إلا طريقًا واحدًا فيه يجري التعبير عن الوظيفة المتغيرة للفلسفة الكلية الصورية في الفينومينولوجيا. إن الفينومينولوجيا تبدو في الساحة مع المطلب الراديكالي للتجدد. وإذا كانت الفينومينولوجيا تتحدث صراحة أكثر من مرة عن "الماهية" مقابل "الواقعية" وتجعل الماهية موضوع "حدس" مستقل فإن هذا يعد جدّة لها معناها لا يمكن تفسيرها كلية كتطور للمنهج الكلي الصوري. إن وشائج بداهة الحقائق الكلية والضرورية والموضوعية ومطلب الرجوع إلى "الأشياء نفسها" وبعث الميتافيزيقيا في درب الفينومينولوجيا—كل هذا يمت إلى تيار تاريخي جديد. وعلى حين أن الفلسفة تتمسك بالنظرة الكلية الصورية، فإنها تعترف بأنها فلسفة عينية حقًا وتعترف بأن تأخذ الأشياء العينية نقطة انطلاق لها. ويمكن رؤية علامة

1. *Ibid.*, p. 243.
2. Husserl, 'Philosophie als strenge Wissenschaft', *Logos*, I (1910-11), p. 337.

على "الموضوعية" المادية والتنوع في النظر المتجدد للماهية باعتبارها موضوع حدس معطى، على نحو أصلي ومستقل. ومما له دلالة أن الفينومينولوجيا تزعم أن تحقق. "ومعنى" وحقيقة الأحكام المعرفية لم تعد توجد على "جانب الذات"، جانب الأنا أفكر، بل على "جانب الموضوع". الموضوع نفسه هو الذي يبدو هناك وماهيته هي التي تملي الأفعال المعرفية الموجهة نحوه. إن المذهب الفينومينولوجي للماهية يربط الحرية الكلية الصورية للأنا أفكر *ego cogito* بالماهيات والموضوعات الماهوية المعطاة من قبل على نحو موضوعي. هذه هي النقطة التي عندها—داخل الفينومينولوجيا—يفرضه الموقف الجديد الفكر نفسه: تقديم الحدوس الماهوية المادية التي فيها يتغير المنظور الكلي. إن فلسفة الحقبة البورجوازية قد أسسها ديكارت كفلسفة ذاتية ومثالية، وهذا ناجم عن ضرورة باطنية. وكل محاولة لتأسيس الفلسفة في الموضوعية، في مجال الواقع المادي، دون هجوم على الافتراضات المسبقة لطبيعته التصورية أي بدون دمج النظرية بممارسة تهدف إلى التغيير، تسلم طبيعتها النقدية العقلانية على نحو ضروري وتصبح تابعة. وقد أصاب هذا المصير المذهب المادي للماهية؛ وقد أفضى—كما حدث مع الوضعية— إلى إخضاع النظرية للقوى والبناءات الهرمية "المعطاة". وبالنسبة للمعرفة، فإن المعنى الأساسي لحدس الماهية هو أنه "ترك نفسه يُعطى" له موضوعه؛ حتى أنه يتقبله على نحو سلبي ويخضع له "كشيء مُعطى على نحو مطلق"(١) وذلك الذي يعطي نفسه في "وحدة ملائمة" بنيهية هو "في الوقت نفسه الوجود المطلق. والموضوع الذي هو الآن موضوع مثل هذا الوجود، مثل هذه الماهية المحض، معطى إلى درجة مثالية مكافئة"(٢). إن حدس الماهية هو (رغم "حرية" التغايرات الحدسية الماهوية) مستقبل أو متلقٍ. وعلى قمة الفلسفة تحل استقبالية حدس الماهية محل تلقائية الفهم المستوعب غير المنفصل عن فكرة العقل النقدي.

1. *Ibid.*, p. 315.
2. Scheler, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, in *Schriften aus dem Nachlass* (Berlin, 1993), I, p. 288.

إن التضحية بفكرة العقل النقدي مهدت الطريق لامتصاص مذهب الماهية. لتحويله التدريجي إلى أيديولوجيا جديدة. لقد فقدت الفلسفة البورجوازية نقطة أرشميدس حيث أرست حرية الفرد العارف. وبدون هذه النقطة لا يكون لها أساس منه يمكن استخدام سلاح النقد ضد مطالب الوقائع والأبنية الهرمية أن تكون "ماهوية". لقد بدأ المذهب المادي للماهية بتطوير فلسفة أخلاقية جديدة رسمت خطوطها العريضة في تعارض مع الفلسفة الأخلاقية عند كانت. لم تعد الطبيعة القائمة على القانون للتقييم الأخلاقي قائمة في إطاعة الفرد الذاتي الحر "لمعايير" إلزامية مطلقة معطاة على نحو حر، بل بالعكس تصدر "من فاعلية الأنماط والأنماط المضادة ذات الأبنية الشخصية"[1].

> "بتعبير آخر، إنني أؤكد أن مذاهب القيمة، وخاصة مذاهب المعايير والقوانين التي تعتمد عليها والتي يطيعها الناس أو لا يطيعونها، ترتد دائمًا — في التحليل الأخير — إلى (أنماط شخصية). لنماذج قيمة على شكل شخصي. إننا لا نختارها، لأنها تمتلكنا وتجذبنا قبل أن نستطيع أن نختار"[2].

إن فلسفة أخلاق القيمة المادية تصبح فلسفة أخلاق الأنماط الشخصية حيث لا تعود معايير الفعل معطاة عن طريق العقل الفردي أو الكلي، بل بدلاً من هذا (يجري تلقيها)؛ هنا أيضًا، تحل التبعية المقلقة محل الحرية التلقائية الذاتية. هذا جزء من بشارة أيديولوجيا الحقبة الاحتكارية — الرأسمالية حيث الهيمنة عن طريق الجماعات الاقتصادية العفوية يحدث عن طريق تسليم القوة إلى شخصيات قائدة أنموذجية فيها تختفي مصالح هذه الجماعات عن طريق صورة نظام شخصي جوهري للقيم (القيادة والأتباع، النظام القائم، الصفوة العنصرية، إلخ). إن حدس الماهية

1. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Jahrbuch für Philosophie*, Husserl, ed. II (Halle, 1916), p. 465.
2. Scheler, 'Vorbilder und Führer', in *Zur Ethik und Erkenntnislehre, op. cit.*, pp. 163 164.

يساعد على بناء أبنية هرمية "ماهوية" حيث تشغل فيها القيم المادية والحيوية للحياة الإنسانية أدنى المراتب على حين أن أنماط القديس والعبقري والبطل تحتل المرتبة الأولى وإن التبعية والتضحية والمذلة تعد "ماهوية" باعتبارها القيم المحورية للفرد، على حين أن "الدم والمنبت" مفروض أن يكونا "ماهية" الأمة (*Volkstum*). إننا لن نتابع هنا التطور اللاحق لهذه النظريات. لقد كان قصدنا قاصرًا فحسب على الإشارة إلى روابطها التصورية بالمذهب المادي للماهية.

إن وظيفة حدس الماهية في الحدوس الماهوية المادية يفضي إلى خضوع حرية العقل النقدية لإلغاء ذاتيتها. فمن ديكارت فصاعدًا، نجد أن فكرة ذاتية العقل مرتبطة بالاتجاهات التقدمية للبورجوازية. وإن قصرها على العقل العارف المجرد يشخص تراجعية هذه الاتجاهات. وفي حقبة الرأسمالية الاحتكارية يحل محل العقل التسليم السكوني بالمعطيات "الماهوية" التي لا يلعب العقل في تحققها بدءًا إلا دورًا اشتقاقيًا، وبالتالي لا دورًا على الإطلاق.

إن الحدوس الماهوية المادية هي التي يتجه ضدها الهجوم الوضعي على مفهوم الماهية. إن (المعارضة الوضعية) لـ "ميتافيزيقا" مذهب الماهية إنما تتصور نفسها أساسًا على أنها نقد معرفي: إن خبرتنا بالواقع (الواقع الذي لا يتطابق بالمرة مع ما هو معطى بشكل مباشر) لا تبرر على الإطلاق افتراض "عالمين" مختلفين أنطولوجيًا، وهو افتراض يفترضه التضاد بين الشيء والمظهر، بين الماهية والواقعة.

> "لا توجد واقعة ترغمنا أو حتى تبررنا في إقامة مثل هذا التقابل بين واقعين لا يتصالحان... إننا لا نصل إلى صورة مقنعة للعالم إلا عندما نوافق على أن (كل شيء) واقعي، محتويات الوعي وكذلك كل الوجود خارج الوعي، نفس النوع ونفس درجة الواقع دون تفرقة. كل الأشياء هي

بالمعنى نفسه موجودة ذاتيًّا، وكلها بالمعنى نفسه تابعة"[١].

إن الوضعية بهذا المحتوى تتخذ خطوة حاسمة وراء التجريبية المعرفية. فمع مفهومها عن الواقعة، نجد أن وقائعية موضوع ما من موضوعات المعرفة لا تشكل "حقيقتها" فحسب، بل تشكل أيضًا في الوقت نفسه تساويها المعرفي مع كل حقيقة أخرى. إن جميع الوقائع —بالنسبة للمعرفة— هي على هذا النحو متساوية. إن عالم الوقائع هو—إن جاز لنا القول—ذو بعد واحد. الواقعي هو "الواقعي بشكل إطلاقي" وهو على هذا النحو يمنع أي تجاوز ميتافيزيقي أو نقدي نحو الماهية.

"هناك واقع (واحد) هو دائمًا (ماهية) ولا يمكن أن ينحل إلى ماهية ومظهر. من المؤكد أن هناك أنواعًا عديدة من الموضوعات الواقعية، ربما العديدة إلى ما لا نهاية، ولكن لا يوجد إلا نوع واحد للواقع، وكل منها يشارك فيه على نحو متكافيء"[٢].

هنا ترتبط أطروحة ماهوية الوقائع بالتسليم المطلق بالواقع "الذي هو دائمًا ماهية". إن المعرفة المتحررة من التوتر بين الوقائع والماهية، تصبح إدراكًا. إن النظرية نفسها التي هدفت إلى أن تستأصل من العلم مفهوم الماهية تقوم بالتضحية نفسها بالعقل النقدي المنجز بالحدوس الماهوية الفينومينولوجية في تحرير الماهية من كل تعارض مع الوقائع الزمكانية والوصول إلى تساو لكل الوقائع للوعي الكلي الصوري. عندما تكون كل الوقائع— دون تفرقة— ماهوية، وعندما تكون كل واقعة—دون تفرقة—ماهية ما، فإن موقف الفلسفة نحو الواقع يكون مطابقًا لهذا بشكل أساسي. من المؤكد أن الوضعية قد استوعبت الدافع النقدي والخلقي لنظرية الماهية: "هناك نوع واحد للوجود يعد أسمى وأكثر أصالة وأكثر نبلاً وأكثر أهمية عن الآخر،

1. M. Schlick, 'Erscheinung und Wesen', *Kant-Studien*, XXIII, No. 2-3 (Berlin, 1918), p. 206.
2. M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre* (Berlin, 1918), p. 205

وبهذا يكون هناك تصور تقييمي قد أدرج" ولكن بالنسبة للوضعية، هذا ليس إلا خلطا بين "وجهة النظر التقييمية ووجهة النظر المنطقية". هذه مقدمة خاطئة لنظرية علمية. إن الوضعية تتمسك بالأنموذج البورجوازي للافتراضية المسبقة، النظرية المحض، حيث إن غيبة "الحيادية الأخلاقية" أو الالتزام باتخاذ موقف يعني جنوحًا عن الدقة. إن الوضعية بمقارنتها بالأيديولوجيا التي تتكون فيها الأفكار المادية، والتي فيها تخفي لغة الأولية الماهوية التقيم النوعية بناءها عن طريق المصالح الاجتماعية الرجعية ـــ هذه الوضعية تحتفظ باتجاه نقدي ما. غير أن عالم الوقائع "الحقيقية المطلقة" إنما تسوده قوى معينة بالحفاظ على هذا الشكل للواقع لصالح جماعات اقتصادية صغيرة وقوية ضد الإمكانية الحقيقية السابقة لشكل آخر للواقع؛ وإن التوتر بين الماهية والمظهر يحدد الصورة التاريخية للواقع في تشكيل التناقض الاجتماعي الكلي. وفي ظل هذه الظروف لا تستطيع نظرية ما يكون الواقع بالنسبة لها "ماهية دائمًا" إلا أن تكون نظرية امتصاص. ومع الحدوس للماهوية الفينومينولوجية، يكون الإلغاء الوصفي للتعارض بين الماهية والواقعة ليس بداية جديدة، بل نهاية.

***

إن أطروحة النظريات الفلسفية في عشرات السنين الأخيرة هي إعادة بناء الانشغال التقليدي للفكر البورجوازي بالمعرفة المطلقة اللامشروطة الصادقة صدقًا كليًا. ولقد تحول الاهتمام بالحرية النقدية المؤكدة الذات للفرد إلى هذا الأنموذج المعرفي. إن الأشكال المختلفة للتوقف عن التحكم الكلي الصوري تعكس مراحل التطور التاريخي لهذا الفكر حتى اعتناقه للأيديولوجيا المعادية للفرد والمعادية للعقلانية في الوقت الراهن. ولقد اختفى من هذا الفكر "الشغف بالحرية" والشغف بالسعادة الحقة للفرد. والجماعات الاجتماعية التي تطورت ودعمت هذا الشغف خلال توليها السلطة تعارضه في ظل الأشكال الراهنة

للسيادة والهيمنة. إن الدوافع النقدية في نظرية الماهية التي *تخلت عنها الحدوس الماهوية وكذلك الوصفية قد تجسدت* في النظرية المادية. وعلى أي حال، يتخذ هنا مفهوم الماهية شكلاً جديدًا. إن هذه النظرية تصورت الاهتمام بماهية الإنسان على أنه مهمة التنظيم العقلاني للمجتمع وأن يتحقق خلال الممارسة التي تغير من شكله الراهن. إن النظرية المادية تجاوز—هكذا—الحالة المعطاة للواقعة وتتحرك نحو إمكانية مختلفة منطلقة من المظهر المباشر إلى الماهية التي تبدو فيه. ولكن هنا يصبح المظهر والماهية عضوين لتناقض حقيقي ينشأ من البناء التاريخي الجزئي لعملية الحياة الاجتماعية. إن ماهية الإنسان والأشياء تبدو داخل ذلك البناء؛ وما يستطيع الناس والأشياء أن يكونوا عليه بأصالة يبدو في شكل "شيء" "مقلوب". وعلى أي حال، تبدو في الوقت نفسه إمكانية نفي هذا القلب وتحقيق ما يمكن أن يكون—في التاريخ—هذه الطبيعة المتطاحنة للعملية التاريخية كما هي اليوم تحول التفاعل بين الماهية والمظهر إلى علاقة جدلية وتحول هذه العلاقة إلى موضوع (للجدل). إن النظرية المادية ترفع مفهوم الماهية حيث تناولته الفلسفة الماضية كمفهوم جدلي—في (منطق) هيجل.

إن المظهر والجوهر عند هيجل هما حالان للوجود الذي يقف في علاقة تبادلية بينهما، حتى أن وجود المظهر يعترض مسبقًا قهر الماهية الموجودة. الماهية لا تكون ماهية إلا من خلال الظهور، أي من خلال البزوغ من مجرد وجودها: "الماهية يجب أن تبدو". والمظهر، مثل مظهر ما هو في ذاته، يصبح "ما يكون عليه الشيء، أو حقيقته"[1]. "بهذا الشكل لا تكون الماهية خلف أو وراء المظهر؛ بل بالأحرى إن الوجود مظهر لأن الماهية هي التي توجد". إن هيجل يتصور الماهية كعملية فيها يوضع "الوجود المتوسط" من خلال قهر الوجود غير المتوسط، إن الماهية لها (تاريخ). والأطروحة النقدية للنظرية

1. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, original edition, IV, pp. 119-120.

الماهية تنشط ثانية في معنى هذا التاريخ، في هذه الحركة من (الكينونة Being) اللامتوسطة خلال (الماهية) إلى (الوجود existence) "وعندما يقال إن كل الأشياء لها ماهية فإن ما يعبر عنه هو أنها ليست في الواقع ما تظهر أنها عليه"، "وأن وجودها المتوسط لا يتطابق مع ما هي عليه في حد ذاتها"(١). إن حركة الماهية لها مهمة استبعاد هذه المباشرة السيئة ووضع مجال الأشياء وفق ما هو في ذاته: "والآن، إن عملية الواقع هي نفسها من هذا النوع. الواقع ليس بكل بساطة شيئًا (يكون) مباشرًا، بل هو بالأحرى ككينونة ماهوية هو قهر مباشريته ومن ثَمَّ يضع نفسه كوسيط بينه وبين نفسه"(٢).

إن الماهية يجري تصورها كشيء "قد أصبح". كـ "نتيجة" يجب هي نفسها أن تعاود الظهور كنتيجة وأن تدخل في علاقة مع المقولات الدينامية للاماهوي، للوهم، للمظهر. وبهذه الطريقة يجري تصورها على أنها جزء من عملية تحدث بين الوجود اللا متوسط، قهره والحفاظ عليه من الماهية (باعتبارها وجوده في حد ذاته) وتحقق هذه الماهية. ولكن مع هيجل تظل العملية أنطولوجية؛ إنها وجود الموجودات التي تتحملها وهي موضوعية. ولهذا فهي تبرهن على أنها هي اللوجوس، "العقل". إن الحركة التي من خلالها "يستعاد" الوجود اللا متوسط للماهية باعتبارها وجوده في ذاته، باعتبارها "تأملاً" فيه تُقهر المباشرة وتوضع مرة أخرى كوجود متوسط، هذه الحركة هي تحديد للوجود ذاته، للوجود باعتباره ماهية. "الماهية على هذا النحو هي واحدة مع انعكاسها وغير متميزة عن حركة الانعكاس"(٣). ليس الإنسان هو الذي يستعيد الماهية، هو الذي يستحوذ على عالم الموجودات والذي يواجهه ويقهر مباشرته الشريرة ويطرحها من جديد خلال معرفة الماهية، بل بالأحرى، عند هيجل، كل هذا يحدث داخل الوجود العقلاني نفسه. والإنسان لا يشارك في هذه

1 *Ibid.*, pp. 224 and 242 (gloss to §112 and gloss 2 to §119).
2 *Ibid.*, p. 292 (gloss to §146).
3. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 79.

العملية إلا باعتباره فاعل المعرفة طالما هو نفسه وجود عقلاني.

إن تصور هيجل للماهية يحتوي من قبل على جميع عناصر نظرية تاريخية دينامية للتاريخ، ولكن فيما بعد حيث لا تعود هذه العناصر ذات فاعلية. الماهية عند هيجل هي حركة، لكنها حركة لا يعود فيها أي تغير فعل، حركة تتحدث داخل ذاتها، وهكذا تظل عملية تحديدها داخل هذه الوحدة وليست هي صيرورة ولا انتقالاً إلى شيء آخر"؛ إنها "حركة الصيرورة والانتقال التي تظل داخل ذاتها"[١]. إن هيجل ينقل التوتر بين ما يمكن أن يكون وما هو موجود، بين الوجود في ذاته (الماهية) والمظهر إلى البناء نفسه للوجود، وعلى هذه الصورة تكون الماهية سابقة دائمًا على كل حالات الواقع. إن نظرية هيجل في الماهية تظل كلية صورية.

***

وعندما واجه الجدل المادي كنظرية اجتماعية التعارض بين الماهية والمظهر، فإنه أعطى الدافع النقدي في نظرية الماهية حدّة جديدة. إن التوتر بين الإمكانية والواقعية، بين ما يستطيع الناس والأشياء أن يكونوا عليه وما هم عليه في الواقع هو نقطة من النقط المحورية الدينامية لهذه النظرية. إن هذا الجدل يرى لا بناء كليًّا صوريًّا للوجود واختلافًا أنطولوجيًّا ساكنًا بل يرى علاقة تاريخية يمكن تغييرها في هذه الحياة عن طريق الناس الواقعيين؛ إن تنافر الإمكانية والواقعية يحرض المعرفة على أن تكون جزءًا من ممارسة التغيير. وإذا كان المظهر لا يتطابق على نحو مباشر مع الماهية وأن الإمكانات الموجودة لا تتحقق وأن المواقف الخاصة في الصراع مع العالم وأن الصدفة من جهة والضرورة العمياء من جهة أخرى تحكمان العالم، فإن هذه الظروف تطرح مهامًا أما ممارسة الإنسان العقلانية. فعند هذه النظرية المرتبطة بهذه الممارسة يكون هناك معنى جديد للعبارة القائلة بأن العلم كله سيكون من

1. *Ibid.*, pp. 5 and 14.

..قلة القول عندما "يتطابق ـــ على نحو مباشر ـــ شكل المظهر وماهية الأشياء"[1]. فما هي الدلالة هنا للاختلاف بين الماهية والمظهر، ومن أي نوع تكون عملية التجاوز من المظهر إلى الماهية؟

من ناحية المصلحة التي تحكم الجدل المادي يبدو موضوعها، كلية عملية التطور الاجتماعي، كبناء منظم متعدد الأبعاد، ولا معنى للقول بأن كل معطياتها "وقائعية" على نحو متساو، فبعض الظواهر تقع لصيقة بالسطح وبعضها الآخر يشكّل جزءًا من الميكانيزم المحوري. ومن هذا الاختلاف، ينتج تعيين أولي وصوري كامل للماهية على أنها ما هو ماهوي: بمعنى عام جدًّا، الماهية هي كلية العملية الاجتماعية كما هي منتظمة في حقبة تاريخية خاصة. وبالنسبة لهذه العملية، فإن كل عامل فردي يعد كوحدة معزولة هي "لا ماهوي" طالما أن "ماهيتها" أي مفهوم المحتوى الحقيقي لمظهر ما لا يمكن التقاطها إلا في ضوء علاقتها بكلية العملية. والآن، نتبنى عملية الكلية بطريقة ثانية؛ إن المستويات المختلفة للواقع الاجتماعي مع هذا تتأسس في مستوى رئيسي واحد حتى لو تفاعلنا معًا. والطريقة التي يحدث بها هذا تحدد كلية الحياة. وفي الفترة التاريخية الحالية، نجد أن الاقتصاد ـــ باعتباره المستوى الرئيسي ـــ قد أصبح "ماهويًّا" بطريقة جعلت من كل المستويات الأخرى "تجليات *Erscheinungsform*" له.

في النظرية المادية نجد أن الاختلاف بين المظهر (التجلي manifestation) والماهية يتخذ له معنى ثالثًا، وهو معنى يسمح بتعيين أبعد لموضوعه. فمن الأمور الرئيسية للشكل الحالي للتنظيم الاجتماعي أي لتطاحنات عملية الإنتاج الرأسمالي، أن الظواهر المحورية المرتبطة بهذه العملية لا تبدو على نحو مباشر للناس على نحو ما هو عليه في "الواقع"، بل تبدو في شكل "محرف" محجب. ففي حالات علاقات العمل: تقسيمات البناء الهرمي الاجتماعي والسياسي، ومؤسسات العدالة والتربية والعلم، نجد أن

1. Karl Marx, *Das Kapital* (Hamburg: Meissner, 1921-22), III, 2, p. 352.

الشكل الذي تظهر فيه يخفي أصلها ووظيفتها الاجتماعية الحقيقية في العملية الاجتماعية الكلية. وإلى المدى الذي يقيم فيه الأفراد والجماعات أعمالهم وأفكارهم على المظاهر المباشرة، فإن المظاهر المباشرة ــ بالطبع ــ ليست "مجرد" مظاهر بل هي نفسها عوامل ماهوية للعملية في وظيفتها والتمسك بتنظيمها. ومع هذا، في مجرى العملية، يتم الوصول إلى مرحلة يكون من الممكن عندها استيعاب الماهية (في) التجلي ويكون من الممكن عندها فهم أن الاختلاف بين الماهية والمظهر كوكبة تاريخية للعلاقات الاجتماعية. إن طبيعة هذا الاختلاف والطبيعة المنقسمة بالضرورة التي تعطيها للنظرية المادية سوف تناقش فيما بعد.

إن المعاني الثلاثة التي أشرنا إليها هنا فيما يتعلق بالاختلاف بين الماهية والمظهر في النظرية المادية تسمح لنا بفهم أولي لهذه الخصائص الرئيسية لمفهوم الماهية الجدلي. إن التجاوز المفضي من الوقائع إلى الماهية تاريخي. ومن خلاله تُفهم الوقائع المعطاة كمظاهر لا يمكن الإحاطة بماهيتها إلا في سياق اتجاهات تاريخية خاصة تهدف إلى شكل مختلف للواقع. إن اهتمام النظرية التاريخي يدخل بشكل بنائي في خطاطيتها التصورية ويجعل تجاوز "الوقائع" إلى ماهيتها نقديًّا ومعضليًّا. إن الوقائع بقياسها ضد إمكاناتها الحقيقية تكشف على أنها تجليات "فاسدة" لمحتوى يجب أن يتحقق وذلك عن طريق الإطاحة بهذه التجليات في تعارض مع المصالح والقوى المرتبطة بها، وهكذا، نجد أن المفهوم الجدلي للماهية ــ حتى في الشكل الأول الذي واجهناه ــ متميز عن تصور الفينومينولوجيا للماهيات الحيادية وكذلك عن التساوي الحيادي للماهية عند الوضعية. ومحل العلاقة المعرفية السكونية للماهية بالواقعة تبزغ علاقة نقدية وديناميّة للماهية بالمظهر كأجزاء من عملية تاريخية.

إن الربط ــ من الجذور ــ لمشكلة الماهية بالممارسة الاجتماعية يعيد بناء مفهوم الماهية في علاقته بكل

المفاهيم الأخرى بتوجيهه نحو ماهية (الإنسان). إن العناية بالإنسان تتحرك لتشغل مركز النظرية؛ يجب أن يتحرر الإنسان من الحاجة الواقعية والبؤس الواقعي ليحقق حرية أن يكون نفسه. وعندما تصبح ماهية الإنسان موضوع بحث بهذه الطريقة فإن العلاقة بين الماهية والمظهر تُطرح في تناسب تاريخي. ففي مرحلة التطور التي وصل إليها الإنسان تكون الإمكانات الواقعية لتحقق الحياة الإنسانية في متناول اليد في كل المجالات، تلك الإمكانات التي لم تتحقق في البناء الاجتماعي الراهن. فهنا يكتسب مفهوم ما يمكن أن يكون للإمكانات الموروثة معنى محددًا. وما يستطيع الإنسان أن يكون عليه في موقف تاريخي محدد إنما يتحدد بالنسبة للعوامل اللاحقة: معيار السيطرة على قوى الإنتاج الطبيعية والاجتماعية، مستوى تنظيم العمل، تطور الاحتياجات في علاقتها بالإمكانيات لتحقيقها (وخاصة علاقة ما هو ضروري لإنتاج الحياة بالاحتياجات "الحرة" للهناءة والسعادة، للخير والجمال") وما هو متاح، كمادة تمتلك، من ثروة القيم الثقافية في جميع مجالات الحياة. هذا التعريف للماهية يتضمن من قبل النظرية الكلية للتاريخ التي تستخلص كلية ظروف الحياة من نمط التنظيم الاجتماعي والتي—في الوقت نفسه—تقدم الأدوات المنهجية والتصورية التي تمكن من جعل الاتجاهات التاريخية المؤثرة في حقبة معينة. وعلى أساس هذه النظرية تُفهم ماهية الإنسان في ارتباطها بتلك الاتجاهات التي لها—كهدف لها—شكل جديد للحياة الاجتماعية مثل "فكرة" أن ما يمارس يجب أن يتحقق. إن صورة الإنسان من قبل، ما هو في ذاته مما يمكن أن يصنع به اليوم فحسب، بل أيضًا—وهذا هو المطلب المعضلي الذي تثيره النظرية عن طريق هذا المفهوم للماهية—التحقق الواقعي لكل شيء يرغب فيه الإنسان أن يكون عندما يفهم نفسه في إطار إمكاناته.

إن النظرية وهي تطرح هذا المطلب لماهية الإنسان، إنما تشير إلى الطريق المفضي من الحالة السائدة الفاسدة

للإنسانية إلى البشرية التي تطرح الخيرات المتاحة لها بطريقة تجعلها تُوزَّع وفق الاحتياجات الحقيقية للجماعة. هنا يأخذ الناس أنفسهم على عاتقهم تخطيط وتشكيل العملية الاجتماعية للحياة ولا يتركونها لتعسفية المنافسة والضرورة العمياء للعلاقات الاقتصادية المتشيئة. إن قوة ظروف العمل على الحياة، مع انفصال المنتجين المباشر عن وسائل العمل، سوف يُقضى عليها. فبدل الحياة الموضوعة في خدمة العمل، سيصبح العمل وسيلة للحياة. بدل الحط من القيم الثقافية إلى مستوى المزايا وموضوع "الفراغ" سيجعلها الناس حقًا جزءًا من الوجود المشترك. هذه التحديدات للماهية تتميز عن الطوبوية في أن النظرية تستطيع أن تبين الطرق العينية لتحققها وتستطيع أن تقدم براهين على تلك المحاولات موضع التحقق التي هي في الطريق. وبطبيعة الحال، لا يمكن الوصول إلى هذه البصائر من خلال وجهة نظر قائمة على المنافسة؛ فلكي نبررها لا تستطيع المعرفة أن تلجأ إلى البداهة المستمدة من مجرد الإدراك الحسي ولا إلى نظام كلي للقيم فيها تستقر. إن حقيقة هذا الأنموذج للماهية يُحفظ في التعاسة والمعاناة الإنسانيتين والكفاح للتغلب بشكل أفضل عما في أشكال ومفاهيم الفكر المحض. هذه الحقيقة "غير محددة" وتظل هكذا بالضرورة طالما أنها تقاس في ضوء فكرة المعرفة المؤكدة اللامشروطة، إنها لا تتحقق إلا من خلال العمل التاريخي.

عندما يحل الاتجاه نحو الممارسة التاريخية محل الاتجاه إلى اليقين المطلق والصدق الكلي للمعرفة اللذين سادا في المذهب التقليدي للماهية، إذن يكف مفهوم الماهية عن أن يكون مفهومًا لنظرية محض، وبالتالي لا يمكن أن يتحقق في الفكر المحض والحدس المحض. هذا لا يعني أن يكف عن طلبه الحقيقة أو أنه يقنع بـ "حقيقة" صادقة فحسب للأفراد والجماعات الخاصة. غير أن صدقه لا يحدث إلا داخل البناء الكلي للنظرية التي يتخذ فيها مكانية وحيث تتشربه المفاهيم الأخرى. وهناك معيار للصدق

الموضوعي لانفصال الماهية عن المظهر في النظرية الجدلية، وهو ثبات المفهوم الذي يعمل كمبدأ منظم في تفسير مجموعة معطاة من المظاهر. فإذا كان البناء التاريخي ("الإمبريالية" مثلاً) يوضع كمسلمة "ماهوية" تشرح مثل هذا التجمع بما يمكن من استيعاب الموقف—على نحو عليّ—في مراحله الخاصة وكذلك في إطار الاتجاهات المؤثرة فيه، إذن فإن هذا يكون الماهوي حقًا في هذا الجانب من المظاهر، ومع هذا، فإن النظرية التي هي جانب منها هي في الوقت نفسه عامل في الصراعات التاريخية التي تهدف إلى استيعابها: وفي هذه الصراعات التاريخية وحدها يمكن للحقائق النظرية الماهوية أن يتحقق صدقها بشكل مطلق. ومن هذه التاريخية الخالصة للمفاهيم الجدلية يظهر نوع جديد من "الصدق الكلي" والموضوعية.

إن المفهوم المادي للماهية هو مفهوم تاريخي. لا تُدرك إلا كماهية "لمظهر خاص" يكون شكلها الواقعي منظورًا إليه بالنسبة لما هي عليه في ذاتها وما تستطيع أن تكون عليه (لكنها ليست عليه في الواقع). وعلى أي حال، فإن هذه العلاقة تصدر في التاريخ وتتغير في التاريخ. وبالنسبة لكل محاولة "لتأرخة" historicize مفهوم الماهية فإن المذهب التقليدي للماهية اعترض على أن رؤية المظهر المعطى واقعيًا بالنسبة لما هو في ذاته يفترض أن "يكون له" هذا الوجود—في ذاته. بتعبير آخر، وفق هذا المذهب، إن "قياس" المظهر في إطار ماهية إنما يشير في الحقيقة إلى موجود على أنه "مظهر" لا يتطابق على نحو مباشر بما هو في ذاته، وهذا يفترض معرفة مسبقة بالماهية من خلال الحدس. ومنذ نظرية أفلاطون في المثل وهذا يعد مبدأ محركًا لإقامة مفهوم الماهية كمفهوم قبلي. وفي الحقيقة، إن عنصرًا قبليًّا يعمل هنا، لكنه عنصر يؤكد تاريخية مفهوم الماهية. إنه يردنا إلى التاريخ أكثر مما يدفعنا خارجه. إن صورة الماهية المتحصل عليها في الذاكرة قد تشكلت في التجربة التاريخية للبشرية التي احتُفظ بها في الشكل

الحالي للموضع حتى أنه يمكن "تذكرها" و"تشذيبها" مع مكانة الماهية. إن كل الصراعات التاريخية لتنظيم أفضل لظروف الوجود الحياتية وكذلك كل تصورات المعاناة الدينية والمثالية الأخلاقية للبشرية لنظام الأشياء كما هي يجري الحفاظ عليها في المفهوم الجدلي لماهية الإنسان حيث قد أصبحت عناصر للمارسة التاريخية المرتبطة بالنظرية الجدلية. ويمكن أن توجد أيضًا تجربة للإمكانات التي لم تتحقق أبدًا. يمكن أن تستمد من الواقع كقوى واتجاهات. إن الطبيعة القبلية لمفهوم الماهية لم يجر استيعابها بشكل إطلاقي بشكل تجاوزي وبشكل يعلو التاريخ. وإن آثار الماضي داخل مفهوم الماهية يمكن أن تفهم على أنها وهم للوضع التاريخي، كما في فكرة أرسطو عن الماهية "باعتبارها ما كان عليه الوجود" وكما في فكرة هيجل عن "استعادة" الوجود للماهية. إن هيجل يتحدث عن الماهية كما لو كانت حديثًا عن وجود "ماضي لا زماني". ماض لأنه صورة لوجود في ذاته لا يعود يتفق مع التجربة المباشرة، ولا زماني لأن الاستعادة قد احتفظت به وأبقته من الاختفاء في الماضي. إن الماضي اللا زماني—في الفلسفة المثالية—هو الذي يسود مفهوم الماهية، ولكن عندما ترتبط النظرية بالقوى المتقدمة للتاريخ. فإن استعادة ما يمكن أن يكون بأصالة تصبح قوة تشكل المستقبل. إن عرض الماهية وحفاظها يصبحان الفكرة المحركة للمارسة التي تستهدف التغيير.

هنا يصبح الاختلاف الشامل للمفهوم المادي للماهية عن المفهوم الذي في الفلسفة المثالية واضحًا لأول مرة. فكما أن محتوى الفكرة المادية تاريخي وموجه نحو الممارسة، فإن الطريقة التي يصل بها إلى هذا تتحدد أيضًا بالافتراضات المسبقة التاريخية والتطبيقية، فليست موضوع تقبلية تأملية للإدراك الحسي وليست مركبًا يتأتى عن طريقة تلقائية الفهم، بل بالحرى إنها تتحدد في الإطار الذي تضعه الأهداف التاريخية التي ترتبط به النظرية المادية. وليست المصالح المترتبة على هذه الأهداف

وحدها تلعب دورًا في تأسيس ما هو ماهوي، بل هي تدخل في محتوى مفهوم الماهية. ومع هذا فإن المصالح الخاصة للنظرية تتحقق في "كلية" واقعية، في مصلحة عامة تسمح موضوعيتها المادية بأن تبرهن على صدقها هي كماهية. حتى الوضعية قد اعترفت وأقرت بأن النظرية إنما تتحدد بالمصالح: "التيارات في البحث العلمي... ليست حيادية على الإطلاق اجتماعيًا، حتى ولو لم تكن هكذا دائمًا في قلب الصراع الاجتماعي"؛ إن أنظمة القضايا المطروحة تتوقف على "الوضع الاجتماعي" لـ "جماعة تروج لهذا البحث أو تتحمله". غير أن الوضعية لا تستخلص من هذا سوى أن أنظمة الفروض قد تُعرض بأكثر من طريقة وأن كل الأنماط تستطيع أن تكفي متطلبات التماسك الداخلي والتطابق مع "بروتوكول العبارات". إنها ترى أنه إما أن المصالح المختلفة للنظريات غير مكترثة (مثل الوقائع) بالنسبة للمعرفة أو أنها تركز على عامل اللا تحدد وتجسد المصالح في نظام القضايا كتقييمات "شخصية" يضعها العالم. إن النظرية المادية — على عكس كل النظريات الأخرى — بفضل مصلحتها التي تسترشد بها، تقدم مطلبًا حقيقة لا تقدر الوضعية المتحررة القيمة من أن تقدم لها أساسًا على الإطلاق. ومن بين المصالح الاجتماعية العديدة، إنها تقدم مصلحة ومصلحة واحدة ترى أنها صادقة صدقًا "عموميًا" و"موضوعيًا". إن مطلبها يختلف تمامًا عن المطالب الأخرى التي تقدمها جميع النظريات الفلسفية الأخرى لأنها ترفض سداد الصدق المنطقي أو المعرفي التقني. إن مصدر الاختلاف الجوهري في النظرية المادية هو أن مصالحها الخاصة تهدف إلى تنظيم للحياة لا يعود مصير الفرد فيه يتوقف على الصدفة والضرورة العمياء للعلاقات الاقتصادية غير المسيطر عليها بل على التشكيل المخطط للإمكانات الاجتماعية. وفي مثل هذا المجتمع يمكن للمصالح الخاصة أن تتكامل في كلية تكون عينية كجماعة ولا تعود مجردة كـ "كلية". إن الظروف المادية الحية التي لم يكن تجري للسيطرة عليها فيما سبق، يمكن أن تتجسد الآن في خطة عامة. يمكن لهذه الظروف أن

تُنظم من خلال وبواسطة الحرية الاجتماعية للأفراد؛ أي أنها يمكن أن ترتبط بـ "ماهية" الفرد. وفي نهاية العملية، عندما يكون قد تم قهر التطاحنات الاجتماعية السابقة. في مثل تلك الجماعة المشتركة، تصبح "ذاتية" النظرية المادية موضوعية - في شكل وجود فيه يجري الحفاظ حقًا على مصالح الأفراد في الجماعة المشتركة.

غير أن هذه الكلية المادية للنظرية تفترض تغيرًا تامًّا في صاحبها الذي لا يعود الفرد المجرد المعزول الموجود في أساس الفلسفة المثالية. لم يعد الوعي قائمًا في بداية الفكر باعتباره الأساس المتين للحقيقة ولم يعد قائمًا في بداية الفكر باعتباره حامل حرية الإرادة المحض والمعرفة المحض. لقد انتقلت المعرفة إلى صاحب آخر؛ إن مفاهيمها يولدها وعي الجماعات الخاصة والأفراد الذين هم جزء من الكفاح من أجل تنظيم أكثر عقلانية للمجتمع.

وعندما تغير هذه النظرية نقطة انطلاقها التاريخية بهذه الطريقة وحدها يمكن أن تحقق الأمنية التي كافحت الفلسفة من أجلها عبثًا في عشرات السنين القليلة الأخيرة، يمكن أن يعد جهد حياة دلتاي محاولة لأن يحل محل الذات المعرفية المجردة التي كانت نقطة البدء في الفلسفة منذ ديكارت والتي يجري في عروقها "لا دم حقيقي بل المادة الليمفاوية غير النقية للعقل كمجرد نشاط ذهني"، يحل محل هذه الذات الإنسان التاريخي العيني في "عملية حياته الحقيقية". ومنذ دلتاي للتيارات المختلفة لفلسفة الحياة والوجودية وهي تعني "بالتأريخية العينية للنظرية؛ والفينومينولوجيا أيضًا ـــعلى نحو ما ذكرنا من قبلـــجرى تصويرها على أنها فلسفة الموضوعية المادية العينية. وكل هذه المحاولات كان محتمل لها أن تفشل لأنها ارتبطت (في البدء لا شعوريًّا ثم شعوريًّا بعد هذا) بالمصالح والأغراض عينها التي تعارضها نظريتها. إنها لم تهاجم الافتراض المسبق لتجريد الفلسفة البورجوازية: اللاحرية العقلية والعجز الفعلي للفرد في عملية نتاج فوضوية. وبالتالي، جرى تناول مكانة العقل المجرد "بتأريخية" مجردة مماثلة ترقي

في أحسن صورها إلى نزعة نسبية موجهة دون اكتراث إلى جميع الأبنية والجماعات الاجتماعية.

إن النظرية المادية تتحرك إلى ما وراء النزعة النسبية التاريخية في ارتباطها بتلك القوى الاجتماعية التي يكشف عنها الموقف التاريخي على أنها مقدمة و"كلية" حقًا. إنها تفهم النظرية جميعًا على أنها عنصر في العملية الاجتماعية للحياة تولدها المصالح التاريخية الخاصة، من ثم فإن هذه المصالح قد حكمت النظرية أساسًا "من خلف ظهرها" دون وعي. وطالما أن عملية الإنتاج تعمل دون وعي وبالصدفة—إن جاز لنا القول—إنها لا تنتج الحياة إلا بشكل فاسد. إنها تغير محتواها كلية عندما يتحسن إنتاج حياة شكل كيفي (وكذلك بشكل كمي) بأن يكون مهمة من مهام التخطيط الواعي. وبالمثل، إن المحتوى التصويري للنظرية يتغير عندما تكون مصلحتها قد تغيرت بشكل واع نحو هذه المهمة حينئذٍ تمثل في شكلها الحقيقي ما سبق لها أن قامت به من وظيفة كتحريك غير مدرك. إن علاقة المفهوم التاريخي للماهية بالمفاهيم العامة التقليدية للماهية هي من هذا النوع، فوراء المفاهيم التقليدية أيضًا تكمن الأهداف التاريخية العقلية ولكنها في خلال مجرى تراث بهتت وأصبحت مفاهيم بنائية صورية عامة وفقدت ديناميتها. فإذا فهمت مرة أخرى على أنها مفاهيم تاريخية، أمكن استعادة التوتر النقدي الأصلي بينها وبين الواقع. إن ما هو حقيقي منها يبقى في الفكرة المادية عن الماهية ويجري التعبير عنه وفق الموقف التاريخي المتغير. إن مذهب أرسطو عن ماهية الإنسان لا يجري استيعابه ببساطة خلال "تعريفه" العام للإنسان: الإنسان حيوان عاقل، الإنسان حيوان سياسي، لأن هذا يفترض ميتافيزيقا كما تفترض فلسفته في الأخلاق وفلسفته السياسية وفلسفته في الخطابة وعلم النفس التي استمد منها أفكاره: ناطق، سياسي، حيوان. إلى هذا يفترض على الأقل مسلمته بالتبعية السيادية كنمطين للوجود ونظرته عن دور العمل المادي في كلية مناطق الحياة. وبترجمة العقل إلى العقلانية

وتعريف الإنسان بأنه "عقلاني" أدمجت الفلسفة القديمة المتأخرة فلسفة العصور الوسطى وجود الإنسان في وجهة نظر اللاهوت المسيحي. إن معنى التعريف الأرسطي قد تغير تمامًا وإن ظلت التعريفات من الناحية الحرفية كما هي. وفي فترة تالية. أفاد الرجوع إلى العقل على أنه ذلك الجوهري الماهوي في الإنسان في الدعوة إلى حرية الفرد الذاتي في المجتمع البورجوازي، ولكن في الوقت نفسه، عندما جرى تصور الإنسان على أنه ليس حرًّا إلا كموجود عاقل، أصبحت الأبعاد الكلية للوجود "لا ماهوية" لا تأثير لها على ماهية الإنسان. وعند كانت أن "كونك سيدًا أو عبدًا" هو خاصية من الخصائص اللاجوهرية اللا ماهوية للإنسان، فهذا لا يشير إلا إلى "علاقة خارجية عرضية للإنسان" إن العلاقة، الماهوية عند أرسطو، بين السيادة والعبودية والحال الخاص لامتلاك اللوجوس، العقل، قد انحلت تمامًا. فتلك العلاقات التي كانت تعد أصلاً ماهوية يجب أن تصبح لا ماهوية، وهذا يشير إلى تغير كلي في محتوى مفهوم الماهية حتى لو جرى التمسك بالعقل على أنه بُعْدٌ للمفهوم. فإذا كانت هذه السيادة والعبودية تبدو الآن عرضية ولا ماهوية، فهذا ناتج عن شكل التنظيم الاجتماعي الإنساني الذي يعكسه المفهوم الجديد للماهية. وبالنسبة لماهية الإنسان، فإن عرضية علاقة السيد بالعبد تنجم عن الضرورة العمياء التي تظهر من قوة الظروف المتشيئة للعمل فوق المنتجين. لقد جرى الإقرار بالعرضية على هذا النحو، غير أن علتها غير مفهومة. ولما كانت "العلاقات الخارجية" ليست منظمة وفق احتياجات وإمكانات الإنسان، وفق "ماهيته" فإنها تظل كعرضية خارج التعريف الفلسفي للماهية بالمثل.

هذا التعريف لماهية الإنسان الذي لا يتضمن "العلاقات الخارجية" مثل السيادة والعبودية أو مكانة الفرد في العملية المادية للإنتاج في "الخصائص الماهوية" للإنسان تعريف صادق طالما كان يستوعب الإنسان كما يوجد بالفعل في الحقبة البورجوازية ووراء هذا ليس له أي صدق. عندما

يأخذ الأفراد أنفسهم على عاتقهم توجيه عملية الحياة وأن يجعلوا من كلية العلاقات الاجتماعية جهد عقلهم وحريتهم. فإن الإنسان في ذاته سيكون مرتبطا بوجوده بشكل جديد. إن ما هو عرضي و"لا ماهوي" في السابق، سيمثل لأن تحقيق أشد الإمكانات أصالة. سيكون على الإنسان أن يعرف لا ككائن عقلاني لظروف حياته، كخالق لحياة أفضل وأسعد.

لقد حاولنا إلى حد كبير أن نبين دلالة مشكلة الماهية الخاصة بالنظرية المادية أساسًا في إطار مفهوم ماهية الإنسان. وليس هذا تعسفًا بالمرة، فاستنادًا إلى الاهتمام بالواقع الذي يحكم النظرية، ألا وهو الناس الموجودون عينيًا، فإن المشكلات التي يبتعثها هذا المفهوم هي ماهوية حقًا بالنسبة للمعرفة وعلى النظرية أن ترتبط بها في كل لحظة: لا بالشكل المجرد الذي ظهرت به هنا بل كظروف موضوعية لحالة معطاة للمجتمع كله الذي يتعين ويتحول في كل لحظة في الممارسات التاريخية. وفي هذا السياق، سوف نرسم فيما يلي الخطوط العريضة للطريقة التي تطورت بها بعض المفاهيم الأخرى لنظرية الماهية و تخذت معنى جديدًا.

***

ماهية أن النظرية تحاول أن تكون بطابع تصويري ظهرت أول ما ظهرت على شكل (إمكانية) الإنسان داخل موقف تاريخي معين في صراعه مع وجوده المباشر. وإن ارتباط مفهوم الماهية ومفهوم اللا مكانية قديم قدم مشكلة الماهية نفسها؛ فقد حظي هذا الارتباط بأول تفسير فلسفي جلي في فكرة أرسطو عن الديناميات. وفي التراث الفلسفي الذي أعقب العصور الوسطى فقدت الطبيعة "الإمكانية" الماهية ارتباطها بأفكار القوة والنزوع والاتجاه وأصبحت مسألة خاصة بالمنطق (الصوري والكلي). وهيجل يعيد وضع فكرة "الإمكانية الواقعية" في نظريته عن الماهية على النحو التالي.

"الإمكانية الصورية هي تأصيل ــ في ــ ذاته، فقط كذاتية مجردة، وهذا يعني أن شيئًا ما ليس متناقض الذات. ولكن إلى أي المدى الذي يذهب إليه الإنسان في الصفات والظروف والأحوال الخاصة بشيء ما لكي يعرف إمكانيته، لا يعود الإنسان يقصر نفسه على الإمكانية الصورية، بل ينظر في إمكانيته الواقعة. هذه الإمكانية الحقيقية هي نفسها وجود مباشر"[1].

الإمكانية الواقعية موجودة، ولهذا يمكن معرفتها على هذا النحو عن طريق النظرية، وهي كشيء معروف يمكن تناولها عن طريق الممارسة التي تكون نظرية بالنسبة لها المرشد وتتحول إلى واقع. عند هيجل يقوم وجود الإمكانية الواقعية لشيء ما في "التنوع الموجود للظروف التي ترتبط به". إن الجدل المثالي يعتبر هذا النوع "غير مهم"، وفي الجدل المادي، تمشيًا مع المصلحة التاريخية لهذا الجدل، يعمل هذا التنوع كاتجاه في أعمال الناس وفي مجرى الأشياء. وقد سبقت الإشارة إلى أساس تعريفه في الواقع، حيث تتوسع ماهية الإنسان، هو كلية علاقات الإنتاج، ليس مجرد "التنوع الموجود للظروف" بل بالأحرى هو بناء يمكن تحليل تنظيمه وفي داخله ممكن التمييز بين الشكل والمحتوى، الماهية والمظهر، الخفي والجلي. إن محتواه هو الحفاظ على معاودة إنتاج المجتمع ككل ــ العملية الواقعية للإنتاج والإكثار من الإنتاج على أساس مستوى معين من قوى الإنتاج والتكنولوجيا، وشكله انقلاب في عملية الإنتاج كتحقق لرأس المال. ويمكن فصل الشكل عن المحتوى لأن الشكل ليس إلا أنموذجًا تاريخيًّا خاصًّا فيه يتحقق المحتوى؛ وهناك اتجاهات تنمو نحو إلغاء الشكل وهو يعمل في المحتوى.

إن المحتوى إذا ما نظر إليه بالنسبة له مع الشكل، باعتباره متميزًا عن شكله المعطى، ويُرى بنظرة إلى شكل مختلف: حيث لا يعود يؤدي وظيفة تحقيق رأس المال،

1. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 208.

يدخل حالة الإمكانية الواقعية. وهو بهذا لا يفقد أيًّا من حقيقته وواقعيته، إنه يحتفظ بكل تراثه وبالمدى الكامل لقوى الإنتاج التي أحرزها، وقوة ومدى عمل التقنيات التي أظهرها. كل هذا ــ في الواقع ــ هو شرط للانتقال إلى شكل جديد. المحتوى هو واقع في شكل "فاسد" إنه إمكانية في أن انعتاقه من هذا الشكل وتحققه في شكل جديد لا يزالان يُنْجَزَان من خلال الممارسة الاجتماعية للناس ــ لكن إذا أتيحت له الظروف المعطاة فإن هذا التغيير (يستطيع) أن يكتمل، وهذا هو ما يجعل الإمكانية واقعية.

وهكذا فإن العلاقة الجدلية بين الواقع والإمكان تتحقق: "عندما تقهر الإمكانية الواقعية نفسها، فإنه يتم قهر شيء مزدوج، لأنها هي نفسها مزدوجة في إنها واقعية وإمكانية معًا". والواقع يتم قهره عن طريق استيعابه كمجرد إمكانية لواقع آخر؛ ويتم قهر الإمكانية عن طريق تحقيقها (في هذا الواقع المختلف). إن علاقات الإمكانية والواقع، والشكل، والمحتوى، تمثل سمة لكل الطرق حيث التعارض بين الماهية والمظهر يظهر في الجدل المادي: إن طرفي العلاقة واقعيان بالمعنى المؤكد. فمثلاً، الشكل لا يقل واقعية عن المحتوى؛ إنه لا يوجد فقط على نحو "ذاتي" أو "مثالي". إن كل مثل التمايزات تحدث وتتغير داخل إطار كلية المجتمع. وهذا الإطار نفسه لا يجري تجاوزه أبدًا، ولا حتى في مفاهيم مثل الماهية والإمكانية. غير أن مظهره التاريخي هو دائمًا يتشكل بالمصالح والقوى الخاصة ويجري تجاوزه تحت إرشاد مظاهر تاريخية جديدة. إن الماهية والمظهر يمثلان إلى مجالين مختلفين للمصالح والقوى، كما تفعل الإمكانية والواقعية، والمحتوى والشكل. ومع هذا، ليست الفروق على هذا النحو اللامكترث أو التعسفي؛ إنها تنطبق لا على أولئك الذين يصيغونها بل أيضًا على معارضيها، لأن هذه الفروق تصور الكلية الاجتماعية من وجهة نظر مجموعة من الأهداف يمكن نحوها تجاوز الأهداف الخاصة للأفراد والحفاظ عليها في الكلية الواقعية لجماعة مشتركة ما.

إن الخطاطية التصويرية للنظرية المادية في شكلها الحالي تبين قسمة جدلية قائمة في بناء موضوعاتها. إنها تستمد من الطبيعة المتطاحنة لعملية الحياة كواحدة لعمليات الإنتاج من جهة وتحقيق رأس المال من جهة أخرى. ومن هذا الأساس ينفذ التطاحن إلى كل مناطق الحياة. إنه يحدث الاختلاف بين الوعي الصادق والوعي الزائف، وتمشيًا مع هذا، يوجد حالان مختلفان فيهما تبدو الظواهر بالنسبة للوعي ولهم. إن إخفاء وتشويه المسائل الاجتماعية الحاسمة في وعي من يقومون بعملية الإنتاج إنما يحدثان من جراء انتزاع عملية تنجم بالضرورة من الشكل الرأسمالي للإنتاج عن الذات التي تعمل. وهذا هو السبب الذي يدعو إلى التمييز بين الماهية والمظهر في كل أشكالهما المختلفة. إن المظهر بالنسبة لوعي الناس الذين تتسيدهم وتحكمهم العلاقات الاجتماعية المتشيئة يبدو في شكل مشوه لا يتطابق مع محتوى هذه العلاقات الحقيقي— أصلها ووظيفتها الفعلية هي هذه العملية. لكنها ليست بأي حال بهذه الصفة "غير واقعية"، فهي بشكلها المشوه نفسه تكون عوامل حقيقية تواجه في البداية المنتجين—الذين ينحطون إلى مجرد أشياء—كقوى ضرورية عمياء مستقلة. إن النظرية التي تهدف إلى قهر هذا التشويه لديها مهمة التحرك إلى ما وراء المظهر إلى ماهية وتوضيح محتواه كما يبدو للوعي الحقيقي.

وعند هذا المستوى ينعكس التوتر بين الماهية والمظهر، بين الإمكانية الأصلية والوجود المباشر من جديد والأفكار العينية التي تحاول بها النظرية أن تلتقط العملية الاجتماعية لحياة في طابعها المتطاحن. وهذه المفاهيم تمت إلى مستويين؛ بعضها يتناول الظواهر في شكلها المتشيئ، كما تبدو على نحو مباشر، وبعضها يهدف إلى محتواها الحقيقي كما تعرض نفسها للنظرية إذا ما جرى تجاوز شكلها الظاهري. وهكذا يعمل الاقتصاد الماركسي بمجموعتين مختلفتين من المفاهيم تتطابقان مع هذين المستويين. مجموعة تصف العملية الاقتصادية في

مظهرها المباشر كإنتاج وزيادة أي أنها تتجرد من طابعها كعملية تحقق رأس المال. إلى هذه المجموعة تمت مفاهيم مثل الربح والأجور حسب المقاولة. المُستَخدِم والمُستَخدَم. والعلاقات التي تشير إليها علاقات "واقعية" برغم أنها ليست سوى أشكال تظهر فيها الأشياء؛ إنها تحدد فكر وعمل الناس طالما أنهم ذوات موضوعات عملية الإنتاج. والمجموعة الثانية تستوعب العملية نفسها هي وحدتها المتطاحنة لعملية الإنتاج وعملية تحقق رأس المال وتربط كل عامل فردي بهذه الكلية. إن العلاقات المماثلة في المجموعة الأولى عن طريق مفاهيم مثل الأجور والمقاول يتم التقاطها عن طريق مقولات يجري فيها التعبير عن الطابع الطبقي لهذه الطريق للإنتاج (مثلاً، فائض القيمة) وكلا مجموعتي المفاهيم ضروريتان بالتساوي لفهم الواقع المتطاحن؛ ومع هذا، فهما ليستا على المستوى نفسه، ففي حدود النظرية الجدلية، نجد أن المجموعة الثانية من المفاهيم المستمدة من كلية الديناميات الاجتماعية، مقصود بها أن تلتقط الماهية والمحتوى الحقيقي للتجليات التي تصفها المجموعة الأولى على نحو ما تبدو.

إن المفاهيم الجدلية تتجاوز الواقع الاجتماعي المعطى في اتجاه بناء تاريخي آخر تمثل كاتجاه في الواقع المعطى. إن المفهوم الإيجابي للماهية، الذي يصل إلى الذروة في مفهوم ماهية الإنسان، الذي يغذي كل الفروق النقدية والإشكالية بين الماهية والمظهر باعتباره مبدأها المرشد وأنموذجها القائد، قائم في هذا البناء الإمكاني. وفي إطار المفهوم الإيجابي للماهية، نجد أن كل المقولات التي تصف الشكل المعطى للوجود على أنها متبادلة تاريخيًا تصبح "ساخرة": إنها تحتوي نفيها. وهذه السخرية تجد في النظرية الاقتصادية تعبيرها في العلاقة بين مجموعتي المفاهيم: فإذا قيل ـــ مثلاً ـــ إن مفاهيم مثل الأجور، قيمة العمل، ربح المقاول ليست سوى مقولات للتجليات التي تختفي وراءها "العلاقات الماهوية" للمجموعة الثانية للمفاهيم، فمن الحق أيضًا أن هذه العلاقات الماهوية لا

تمثل حقيقة للتجليات إلا طالما أن المفاهيم التي تستوعبها تحتوي من قبل على نفيها وتجاوزها—صورة تنظيم اجتماعي بدون فائض قيمة. إن كل المفاهيم المادية تحتوي على اتهام وشيء آمر ملزم.

وعندما يتحقق الشيء الآمر الملزم، عندما تخلق الممارسة التنظيم الاجتماعي الجديد للناس، تبدو الماهية الجديدة للإنسان في الواقع. وحينئذٍ فإن الشكل التاريخي (السائد) للإضداد وبين الماهية والمظهر الذي يعبر أساسًا عن الخارجية، ونقص التخطيط، والضرورة العمياء للاحتياجات والإمكانات الحقة للفرد، يكون قد اختفى. لكن هذا لا يعني أن كل الأسس للتفرقة بين الماهية والمظهر، الإمكانية والوجود المباشر ستبطل. ستظل الطبيعة هي مملكة الضرورة؛ إن قهر الحاجة (النفي) وإشباع الرغبات الإنسانية ستظل صراعًا—ومن المؤكد أنه صراع لن يكون إلا حينئذ ممكنًا للسلوك بطريقة جديرة بالإنسان وبدون أشكال معوقة تاريخية للصراع الاجتماعي. وإلى هذا ستنتقل الطاقة النظرية التي أنفقت حتى الآن في العناية بالمعرفة الصادقة المطلقة والكلية. إن خصائص الماهية لن تعود محتاجة إلى أن تلبس في أشكال أبدية لا زمانية. إن الحقيقة التي بمقتضاها يتم الحفاظ على المصالح الخاصة في الكل، في "الصدق" الموضوعي الناجم عن الكل والعقلانية الظاهرة لعملية الحياة سيكون عليها أن تبرهن عليها في الممارسة التي يقوم بها الأفراد المترابطون ولا يعود يجري هذا في وعي مطلق منفصل عن الممارسة.

الفصل ٣

الطابع الإيجابي للثقافة

يرجع الاعتقاد القائل بأن كل المعرفة الإنسانية متجهة إلى الممارسة إلى نواة الفلسفة القديمة. فلقد كان رأي أرسطو أن على جميع الحقائق التي نصل إليها عن طريق المعرفة أن توجه الممارسة في الحياة اليومية كما في الفنون والعلوم. فالناس في كفاحهم من أجل الوجود إنما يحتاجون إلى جهد المعرفة والبحث عن الحق، وذلك نظرًا لأن ما هو خير ونافع وحق بالنسبة لهم ليس جليًا بشكل مباشر. فالأسطى الحرفي والتاجر، والقائد والطبيب ورجل الحرب ورجل السياسة—على كل منهم أن تتوفر لديه المعرفة السديدة بمجاله لكي يكون قادرًا على التصرف على النحو الذي يتطلبه الموقف المتغير.

وعلى حين أن أرسطو يتمسك بالطابع العملي لكل مثال المعرفة، إلا أنه فرق تفريقًا هامًا بين أشكال المعرفة. فلقد رتبها—كما هو معروف—في سلم هرمي من القيم درجته الدنيا التعرف الوظيفي بضرورات الحياة اليومية ودرجته العليا المعرفة الفلسفية، وليس لهذه المعرفة الأخيرة من غرض خارجها، وهي لا تحدث إلا من أجل نفسها ولتمكين الناس من السعادة. وفي داخل هذا السلم الهرمي يوجد صدع أساسي بين الضروري والمفيد من جهة و"الجميل" من جهة أخرى: "الحياة كلها هي بالأحرى منقسمة إلى قسمين: العمل واللهو، الحرب، والسلام، الأفعال التي يستهدف بعضها للضروري والنافع والبعض الآخر يستهدف الجميل". ولما لم يكن هناك تساؤل حول هذه القسمة، ولما كانت النظرية "المحض" تتخثر مع المناطق

الأخرى للـ "جميل" وتصبح نشاطًا مستقلاً عبر النشاطات الأخرى وفوقها؛ كان المطلب الفلسفي الأصلي يتحلل: يتحلل المطلب الآخذ بأن الممارسة إنما تسترشد بالحقائق المعروفة. ولقد أدى فصل المفيد والضروري عن الجميل وعن المتعة إلى ظهور تطور تتخلى فيه عن المجال لمادية الممارسة البورجوازية من جهة، ولحصر السعادة والعقل داخل المنطقة المحرمة للـ "الثقافة" من جهة أخرى.

وهناك أطروحة تتردد باستمرار في الأسباب التي يُدلي بها بالنسبة للحط من شأن أعلى شكل للمعرفة واللذة إلى النظرية اللا غرضية المحض ألا وهي: إن عالم الضرورة وتوفير الوسائل اليومية للحياة هو عالم متقلقل غير آمن وغير حر — لا في واقعه فحسب بل في ماهيته أيضًا. إن التصرف في السلع المادية ليس بالمرة عمل الصناعة والحكمة الإنسانيتين لأنه خاضع لحكم العرضية. والفرد الذي يضع أسمى هدفه، السعادة، في هذه السلع يجعل نفسه عبدًا للناس والأشياء. إنه يسلم حريته. والثروة والرفاهية لا يظهران أو يستمدان وفق قراره الذاتي بل من خلال المصير المتقلب للظروف المبهمة. وهكذا يخضع الإنسان وجوده لغرض موضوع خارجه. ومثل هذا الغرض الخارجي من نفسه يمكن أن يفسد الناس ويستعبدهم إذا ماانظمت الظروف المادية للحياة بشكل تعس، أي إذا نظم إنتاجهم من خلال فوضى المصالح الاجتماعية المتعارضة. وفي هذا النظام، يتعارض الحفاظ على الوجود العام مع السعادة والحرية الفرديتين. وطالما إن الفلسفة تكون معينة لسعادة الإنسان — ونظرية القدماء النهجية ترى أن السعادة هي الخير الأقصى — فإنها تجدها في التنظيم المادي المؤسس للحياة. وهذا هو السبب الذي يجعلها تتجاوز وقائعية هذا النظام.

وهذا التجاوز إنما يؤثر أيضًا على علم النفس بجانب تأثيره في الميتافيزيقا ومبحث المعرفة وفلسفة الأخلاق. إن النفس الإنسانية، شأنها شأن عالم ما وراء الروح تنقسم إلى منطقتين دنيا وعليا. ويتأرجح تاريخ النفس بين قطبي

الحسية والعقل. وينجم انحطاط قيمة الحسية من الدوافع عينها الخاصة بالعالم المادي: لأن الحسية هي عالم الفوضى واللا تماسك واللا حرية. فاللذة الحسية ليست في حد ذاتها سيئة. إنها سيئة لأنها—شأنها في هذا شأن النشاطات الأدنى للإنسان—تتحقق في نظام سيئ. "إن المناطق الدنيا من النفس" تدفع الإنسان إلى تشهي الربح والممتلكات، الشراء والبيع. ويُدفع الإنسان إلى "قصر الإعجاب والتقدير على الثروة وممتلكيها". وبهذا فإن الجانب "الشهواني" من النفس الموجّه إلى اللذة الحسية قد عرفه أيضًا أفلاطون بأنه جانب "محبة المال" لأن "المال هو الوسيلة الرئيسية لإشباع الرغبات التي من هذا النوع(١)".

إن جميع التصنيفات الأنطولوجية للمثالية القديمة تعبّر عن سوء واقع اجتماعي فيه لا تعود معرفة الحقيقة عن الوجود الإنساني تتجسّد في الممارسة. فعالم ما هو حق وخير وجميل هو في الواقع عالم "مثالي" طالما أنه يقع فيما وراء الظروف القائمة للحياة؛ طالما أنه يقع فيما وراء شكل للوجود فيه الأغلبية من الناس إما أن تعمل كعبيد أو تنفق حياتها في التجارة، وع وجود مجموعة صغيرة فحسب لديها فرصة الاهتمام بأي شيء فيما عدا الحفاظ والاحتفاظ بما هو ضروري. وعندما يحدث إنتاج الحياة المادية في ظل حكم الشكل السلعي ويجدد باستمرار بؤس المجتمع الطبقي فإن الخير والجميل والحق يكون مفارقًا لهذه الحياة. وإذا كان كل شيء مما هو ضروري للحفاظ على الحياة المادية وتأمينها يُنتج بهذا الشكل، فإن أي شيء يقع فيما وراءه شيء هو شيء "زائد" دون شك. إن ما هو ذو أهمية أصلية للإنسان: أعلى الحقائق، أعلى الخيرات، أعلى الأفراح، يكون منفصلاً في دلالته عمَّا هو ضروري بها وبه. هذه الأشياء تكون "ترفًا" وأرسطو لم يخف هذه الحالة للأمور. "إن الفلسفة الأولى" التي تشمل أعلى خير وأعلى لذة هي وظيفة لفراغ القلة تلك التي تكون كل

1. Plato *Republ.* 553 in *The Republic of Plato*, trans. by Francis M. Cornford (New York: Oxford, 1945), p. 306-307.

ضروريات الحياة قد اعتُني بها من أجلها من قبل. وإنَّ "النظرية المحض" يجري تخصيصها باعتبارها حرفة لصفوة ويجري تسييجها بقيود حديدية عن غالبية البشر. وأرسطو لم يؤكد أن الخير والجميل والحق قيم صادقة وملزمة بشكل شامل وعليها أيضًا أن تنفذ وتغيّر من عالم الضرورة والحفاظ المادي على الحياة وذلك "من فوق". وعندما يُرفع هذا الزعم يكون آنذاك فحسب في حضور مفهوم الثقافة التي أصبحت محورية للمارسة للبورجوازية ونظرتها الشاملة للعالم المضاهية. إن النظرية القديمة الخاصة بإعلاء قيمة الحقائق فوق عالم الضرورة تتضمن بالمثل المستوى "الأعلى" للمجتمع، فهذه الحقائق مفروض فيها أن يكون لها مكان في الشرائح الاجتماعية الحاكمة، التي يتأكد كيانها السائد بالمثل بالنظرية طالما أن الاهتمام بالحقائق العليا هو من مهمتها ووظيفتها.

إن النظرية القديمة في الفلسفة الأرسطية هي بالضبط في المنطقة التي عندها تتقهقر المثالية في مواجهة التناقضات الاجتماعية وتعبر عنها كأحوال أنطولوجية. إن الفلسفة الأفلاطونية تظل قانعة بالنظام الاجتماعي لأثينا التجارية. وتتشابك مثالية أفلاطون مع دوافع النقد الاجتماعي. وما يبدو وما كوقائعية من وجهة نظر "المُثل" هو العالم المادي الذي يتواجه فيه الناس والأشياء معًا كسلع. والنظام عينه للنفس إنما يدمره.

> "الهوى للثروة هو الذي لا يترك للإنسان لحظة فراغ للحصول على أي شيء وراء ثرواته الشخصية. وطالما أن النفس الكلية للمواطن تكون معلقة في هذه الثروات فإنه لا يستطيع أن يفكر في أي شيء سوى المطالب اليومية"(١).

والمطلب الرئيسي الأصيل للمثالية هو أن يتحول هذا

1. Plato *Leger* 831, trans. by A. E. Taylor in *The Collected Dialogues of Plato*, Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds. (New York: Bollingen Foundation-Pantheon Books, 1964), p. 1397. Cf. J. Brake, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung* (Frankfurt am Main, 1935), pp. 124ff.

العالم المادي ويتحسن بما يتفق مع الحقائق التي تفضي إليها معرفة الأفكار. وكان جواب أفلاطون على هذا المطلب هو برنامجه لإعادة تنظيم المجتمع. ويكشف هذا البرنامج ما يراه أفلاطون على أنه جذر الشر. إنه يطلب—من أجل الشرائح الحاكمة—القضاء على الملكية الخاصة (حتى ملكية النساء والأطفال) وتحريم التجارة. وعلى أي حال فإن هذا البرنامج عينه يحاول أن يُجَذِر متناقضات المجتمع الطبقي من أعماق الطبيعة الإنسانية ومن ثم يسرمدها. وعلى حين أن غالبية أعضاء الدولة مشغولون من أجل حيواتهم الكلية في العمل المحزن للحصول على ضروريات الحياة، فإن التمتع بالحق والخير والجميل محفوظ من أجل صفوة صغيرة. وبالرغم من أن أرسطو لا يزال ينهي فلسفة الأخلاق في السياسة، فإن إعادة تنظيم المجتمع عنده لا تعود تشغل دورًا محوريًا في الفلسفة. فإلى المدى الذي لا يزال فيه أكثر "واقعية" من أفلاطون، فإن مثاليته أكثر استسلامًا في مواجهة المهام التاريخية للبشر. فلم يعد الفيلسوف الحق عنده أساسًا رجل الدولة أو السياسي الحقيقي. فالمسافة بين الوقائعية والمثال قد ازدادت بشكل دقيق لأنه يجري تصورهما في إطار من العلاقة أشد. فإن فحوى المثالية، ألا وهو تحقق المثال، يتبدد. إن تاريخ المثالية هو أيضًا تاريخ تطابقها مع النظام القائم المؤسس.

ووراء الانفصال الأنطولوجي والمعرفي لعالم الحواس وعالم المثل، لعالم الحسية وعالم العقل، وعالم الجمال، لا يقوم فحسب رفض لشكل تاريخي مسيء للوجود، بل كذلك يقوم انعتاقه. إن العالم المادي هو في حد ذاته مجرد مادة، مجرد إمكانية، إنه أشد اقترابًا من اللاوجود عن الوجود. إنه لا يصبح واقعيًا إلا بمقدار مشاركته في العالم "الأعلى"، والعالم المادي في كل هذه الأشكال يظل مادة مجردة أو خامة لشيء خارجه قادر وحده على أن يعطيه قيمة. وكل حق وخير وجمال وأي من هذه الأمور لا يصبح له حق في هذا العالم إلا "من أعلى" فحسب عن طريق

لطافة المثال. وكل نشاط متعلق بالحفاظ المادي على الحياة يظل في جوهره غير حقيقي وسيئ وقبيح. وعلى أي حال، فإن مثل هذا النشاط—مع هذه الخصائص—ضروري تمامًا كما أن المادة ضرورية للمثال. وإن بؤس العمل العبودي وانحطاط الناس والأشياء إلى مستوى السلعة، والكآبة والانحطاط اللذين تنتج فيهما كلية الظروف المادية للوجود بشكل مستمر، كل هذه الأمور لا تدخل في نطاق اهتمام الفلسفة المثالية لأنها ليست بعد الواقع الفعلي الذي يشكل موضوع هذه الفلسفة. فالممارسة المادية—بسبب صفتها المادية التي يتعذر تغييرها تتحلل من مسئوليتها إزاء الحق والخير والجمال وهي مسائل تعتني بها المتابعة النظرية بدلاً من الممارسة. والهوة الأنطولوجية بين القيم المثالية والمادية تصيب المثالية بنزعة اللا مبالاة الهادئة إزاء كل ما يتعلق بالعمليات المادية للحياة. وفي المثالية نجد أن شكلاً تاريخيًّا خاصًّا لتقسيم العمل والمطابقة الاجتماعية يضطلع بالشكل السرمدي الميتافيزيقي للعلاقة بين الضرورة والجمال، بين المادة والفكر.

وفي الحقبة البورجوازية، تطرأ علىنظرية الضرورة والجمال، بين العمل والمتعة، تغيرات حاسمة. أولاً، النظرة المعنية بأسمى القيم والتي تتعدل كحرفة عن طريق الشرائح الاجتماعية الخاصة إنما تختفي. وتبزغ بدلها الأطروحة الخاصة بالشمولية والصدق الشمولي للـ "ثقافة". إن نظرية القدماء—مع الضمير الحي—إنما تعبر عن أن على معظم الناس أن ينفقوا حياتهم لإنتاج الضروريات على حين تكرس مجموعة صغيرة حياتها للمتعة والحق. ورغم أن هذه الحقيقة لم تتغير، فإن الضمير الحي قد اختفى، فالمنافسة الحرة تجعل الأفراد على علاقة بمشتري وبائعي قوة العمل. ويتسع التجريد المحض الذي يُخضع له الناس في علاقاتهم الاجتماعية—يتسع للتجريد المحض بالمثل إلى تفاعل الأفكار. فلم تعد القضية هي أن بعض الناس يولدون ويتلاءمون للعمل على حين أن البعض يولدون ويتلاءمون للفراغ، البعض للضرورة

والبعض الآخر للجمال. وكما أن كل علاقة من علاقات الفرد بالسوق هي علاقة مباشرة (بدون أن تكون مؤهلاته الشخصية واحتياجاته الشخصية مناسبة إلا كسلع) فإن علاقاته بالله والجمال والخيرية والحق هي علاقات مباشرة. فكل الناس باعتبارهم كائنات تجريدية مفروض فيهم أن يشاركوا بالمثل في هذه القيم. وكما هو الحال في الممارسة المادية حيث ينفصل النتاج عن المنتجين ويصبحون مستقلين كشكل شمولي متشيء لل "سلعة" كذلك الأمر في الممارسة الثقافية يتجمد العمل ومحتواه في "قيم" صادقة بشكل شامل. وإن حقيقة الحكم الفلسفي، وخبرة السلوك الأخلاقي، وجمال العمل الفني هي بطبيعتها عينها يجب أن تنطبق على كل فرد وترتبط بكل فرد وتُلزم كل فرد. فبدون تفرقة بين الجنسين أو الميلاد، وبغض النظر عن وضع الأفراد في عملية الإنتاج، يجب أن يتبع الأفراد القيم الثقافية. يجب أن يتشربوها ويجعلوا وجودهم يتشبع بها ويتبدل. إن "الحضارة" إنما تنبث فيها الحياة عن طريق "الثقافة" وبالأخيرة تستلهم.

وليس هنا موضع مناقشة المحاولات المختلفة التي بذلت لتحديد وتعريف الثقافة، فهناك مفهوم للثقافة يصلح كأداة هامة للبحث الاجتماعي لأنه يعبر عن تضمن العقل في العملية التاريخية للمجتمع. وهذا المفهوم يشير إلى كلية الحياة الاجتماعية في موقف معين طالما أن مجالات الإنتاج الفكري (الثقافة بالمعنى الأضيق للقلق، "العالم الروحي") والإنتاج المادي ("الحضارة") تشكل من الناحية التاريخية وحدة متميزة ومستوعبة. وعلى أي حال، هناك استخدام منتشر آخر لمفهوم الثقافة فيه تنتزع العالم الروحي من سياقه الاجتماعي مما يجعل الثقافة اسمًا تجمعيًا "زائفًا" وينسب إليه شمولية (زائفة). وهذا المفهوم الثاني "للثقافة الجرمانية" (الذي يتبدى بوضوح في تعبيرات مثل "الثقافة القومية" أو "الثقافة الجرمانية" أو "الثقافة الرومانية") إنما ينصب العالم الروحي ضد العالم المادي باعتبار أن الثقافة هي مملكة القيم الأصلية والغايات في حد

ذاتها مقابل عالم النفع والوسيلة الاجتماعيين. ومن خلال استخدام هذا المفهوم تتميز الثقافة عن الحضارة وتستبعد اجتماعيًّا وتقويميًّا من العملية الاجتماعية. وقد تطور هذا المفهوم على أساس شكل تاريخي نوعي للثقافة يسمى فيما يلي "الثقافة الإيجابية". والمقصود بالثقافة الإيجابية تلك الثقافة الخاصة بالحقبة البورجوازية التي أفضت في مجرى تطورها إلى أن تنفصل عن الحضارة العالم العقلي الروحي كعالم مستقل للقيمة التي تعد أسمى من الحضارة. والصفة الحاسمة المميزة لها هي التأكيد على عالم إلزام كلي أكثر قيمة وأفضل بشكل أبهى يجب أن يتأكد بشروط: عالم مختلف أساسًا عن العالم الواقعي للصراع اليومي من أجل الوجود، ومع هذا يحققه كل فرد لنفسه "من الداخل" بدون أي تبديل لحالة الواقع. وفي هذه الثقافة فقط تكتسب الأنشطة والموضوعات الثقافية تلك القيمة التي نرفعها فوق المجال اليومي. ويصبح تقبلها فعلاً من أفعال الاحتفاء والتهليل.

وبالرغم من أن التفرقة بين الحضارة والثقافة قد لا يكون قد انضم إلا حديثًا للجهاز العقلي للعلوم الاجتماعية والثقافية فإن حالة الأشياء قد تميزت منذ وقت طويل بسلوك الحياة والنظرة الكلية للعالم في الحقبة البورحوازية. ليست "الحضارة والثقافة" بكل بساطة ترجمة للعلاقة القديمة بين ما هو غرضي وما ليس بغرضي، بين ما هو ضروري وما هو جميل. فلما كانت اللا غرضية والجمال يتبطنان مع صفات ربط الصدق الكلي بالجمال السامي وبهذا تنفذ كل هذه الأمور إلى القيم الثقافية البورجوازية يجري إنشاء عالم الوحدة الظاهرة والحرية الظاهرة داخل الثقافة التي فيها من المفروض أن تثبت وتهدأ علاقات الوجود المتطاحنة. والثقافة إنما تؤكد وتخفي في الوقت نفسه الظروف الجديدة للحياة الاجتماعية.

في القديم، كان عالم الجميل المفارق للضروري هو أساسًا عالم السعادة والمتعة. إن النظرية القديمة لم تشك إطلاقًا في أن اهتمام الناس كان أساسًا هناءتهم الدنيوية

وسعادتهم الأرضية. كان أساسًا ولم يكن مباشرًا، لأن الاهتمام الأول للإنسان هو الصراع من أجل الحفاظ على مجرد وجوده وحمايته. وفي ضوء التطور الهزيل لقوى الإنتاج في الاقتصاد القديم. لم يعرض إطلاقًا للفلسفة أن الممارسة المادية يمكن أن تتشكل بطريقة حتى أنها هي نفسها تحتوي على فسحة مكانية وزمانية للسعادة. فالقلق يقف كمصدر لكل المذاهب المثالية التي تبحث عن أقصى هناءة في الممارسة المصطبغة بصبغة فكرية: القلق بشأن تزعزع كل ظروف الحياة وعن عرضية الفقر والتبعية والمسغبة، لكن القلق أيضًا عن الوضع والملل وجسد الناس والآلهة. ومع هذا يحتفظ القلق بشأن السعادة الذي دفع الفلسفة إلى فصل الجمال عن الضروري بمطلب السعادة حتى داخل المجال المنفصل. لقد أصبحت السعادة هي الاحتفاظ حتى يمكن لها أن تكون حاضرة دومًا. فما يجده الإنسان في المعرفة الفلسفية عن الحق والخير والجمال هو لذة قصوى لها كل الخصائص المضادة للوقائعية المادية: الدوام في التغير، المحضية وسط الاختلاطية، الحرية وسط اللاحرية.

والفرد التجريدي الذي يظهر على أنه صاحب الممارسة في بداية الحقبة البورجوازية يصبح أيضًا حامل مطلب جديد للسعادة، وكل ما هنالك أنها تقوم على أساس التألق الجديد للقوى الاجتماعية. إن كل فرد منفصل لا يعود يتصرف كممثل أو مندوب عن الكيان الاجتماعي الأرقى بل مفروض فيه أن يعتني بالمحافظة على احتياجاته وتحقيق رغباته وأهدافه بدون التوسط الاجتماعي والاكليريكي والسياسي للإقطاع. وفي هذا الوضع كانت تتاح للأفراد فرص أكبر للمتطلبات والإشباعات الفردية: فرص بدأ الإنتاج الرأسمالي المتطور يملأها بمزيد من موضوعات الإشباع الممكن على شكل سلع. وإلى هذا المدى تتيح الحرية البورجوازية للفرد سعادة جديدة.

غير أن كلية هذه السعادة يجري إلغاؤها في التو نظرًا لأن المساواة المجردة بين الناس تحقق نفسها في الإنتاج

الرأسمالي كعدم مساواة عيني. فهناك حفنة صغيرة من الناس توهب قدرة على الشراء تكون مطلوبة من أجل كم السلع الضروري لكي تضمن السعادة. إن المساواة لا تمتد إلى الظروف التي تمكن من الوسيلة. وبالنسبة لشرائح البروليتاريا من الريف والحضر التي تعتمد عليها البورجوازية في كفاحها ضد القوى الإقطاعية، لا يكون للمساواة المجردة معنى إلا كمساواة حقيقية. فعند البورجوازية - عندما تستولي على السلطة - تكون المساواة المجردة كافية لازدهار الحرية الفردية الحقيقية والسعادة الفردية الحقيقية حيث إنها قد نزعت من قبل من الظروف المادية التي تحدث مثل هذا الإشباع. وفي الحقيقة، إن التوقف عند مرحلة الحرية المجردة يمت إلى ظروف الحكم البورجوازي الذي يتعرض للخطر من الانتقال من الكلية المجردة إلى الكلية العينية. ومن جهة أخرى لا تستطيع البورجوازية أن تكف عن الطابع العام لمطلبها (أن تمتد المساواة لكل الناس) بدون أن تندد بنفسها وأن تعرض صراحة للطبقات الحاكمة أن كل شيء بالنسبة للغالبية لا يزال كما هو بالنسبة لتحسين ظروف الحياة. مثل هذا الحق أخذ يتناقص بالمثل مع نمو الثروة الاجتماعية مع وجود بؤس متزايد للفقراء في المدينة والريف. وهكذا أصبح المطلب مسلمة وموضوعها مجرد فكرة. وإن رسالة الإنسان الذي يُنكر بالنسبة له التحقق العام في العالم المادي تتأقلم كمثال.

لقد أقامت الجماعات البورجوازية الناهضة مطلبها ن أجل حرية اجتماعية جديدة على أساس كلية العقل الإنساني. وهذه الجماعات ضد الاعتقاد بالسرمدية المقامة إلهيًّا لنظام محكم أعلنت إيمانها بالتقدم وبمستقبل أفضل. غير أن العقل والحرية لا يتجاوزان مصالح هذه الجماعات التي يتزايد تعارضها لمصلحة الأغلبية. وردًّا على الأسئلة الحافلة بالاتهام تعطي البورجوازية جوابًا حاسمًا: الثقافة الإيجابية. إن الثقافة الإيجابية ثقافة مثالية أساسًا. وهي ترد على حاجة الفرد المنعزل بإنسانية عامة وترد على البؤس

الجسماني بجمال الروح وعلى القيد الخارجي بالحرية الباطنية وعلى الأنانية الوحشية بواجب عالم الفضيلة. وعلى حين أن كل هذه الأفكار خلال فترة النهضة الشديدة للمجتمع الجديد لها طبيعة متقدمة بتجاوزها للتنظيم الحاصل للمجتمع، فإنها تزداد خدمة لقمع الجماهير غير القانعة وخدمة للتمجيد التبريري عندما بدأت البورجوازية تتجمد. إنها تخفي الفساد الجسماني والنفسي للفرد.

غير أن المثالية البورجوازية ليست مجرد أيديولوجيا لأنها تعبر عن محتوى موضوعي صحيح. إنها لا تحتوي فحسب على تبرير الشكل القائم للوجود، بل تحتوي أيضًا على الألم المترتب على هذا الشكل القائم: لا سكونية ما هو قائم فحسب، بل أيضًا تذكر ما يمكن أن يكون. إن الفن البورجوازي العظيم بجعله المعاناة والأسى ينصبان في قوى كلية سرمدية قد واصل هزة—في قلوب الناس—للسكينة القاتلة للحياة اليومية. إن الفن برسمه بالألوان المضيئة لهذا العالم جمال الناس والأشياء والسعادة التي تتجاوز الأرض قد زرع الاشتياق الطويل على طول أنوال التعاسة والسكينة الزائفة في تربة الحياة البورجوازية. إن هذا الفن يرفع الألم والأسى، اليأس والعزلة، إلى مستوى القوى الميتافيزيقية ويجعل الأفراد يقفون ضد بعض وضد الآلهة في عداء المباشرة الفيزيائية فيما وراء كل التوسطات الاجتماعية. وتحتوي هذه المبالغة على حقيقة أسمى بأن مثل هذا العالم لا يمكن أن يتغير جزئيًّا، بل يتغير خلال تدميره كله فحسب. لقد وضع الفن البورجوازي النهجي أشكاله المثالية على مسافة من المجريات اليومية حتى أن أولئك الذين يستقر عذابهم وأملهم في الحياة اليومية لا يستطيعون أن يعيدوا اكتشاف أنفسهم إلا من خلال قفزة إلى عالم آخر كلية. وبهذه الطريقة نغذي الفن على الاعتقاد بأن كل التاريخ السابق كان فقط مرحلة ما قبل التاريخ المظلمة والمأساوية للوجود القادم. وقد تناولت الفلسفة هذه الفكرة بجدية بما فيه الكفاية عن تحققها. ومذهب هيجل هو آخر احتجاج ضد انحطاط الفكرة: ضد التلاعب

بالعقل بشكل رسمي كما لو كان شيئًا لا شأن له بالتاريخ الإنساني على الأقل ذهبت المثالية إلى أن مادية الممارسة البورجوازية ليست هي الكلمة الأخيرة وأن البشرية يجب أن تتجاوزها. وهكذا تمت المثالية إلى مرحلة أكثر تقدمًا للتطور عن الوضعية المتأخرة التي وهي تحارب الأفكار الميتافيزيقية تستأصل لا طبيعتها الميتافيزيقية فحسب، بل تستأصل أيضًا محتواها ومن ثم تربط نفسها بشكل حتمي بالوضع القائم.

من المفروض في الثقافة أن تأخذ على عاتقها الاهتمام بمطلب الفرد في السعادة. غير أن التطاحنات الاجتماعية في جذر الثقافة لا تسمح بهذا المطلب إلا في شكل باطني وعقلاني. ففي مجتمع ينتج نفسه من خلال المنافسة الاقتصادية، يشكل مجرد طلب وجود اجتماعي أسعد تمردًا؛ فإن الناس إذا قدروا قيمة متعة السعادة الدنيوية، إذن فمن المؤكد أنهم لن يقدروا على تقدير قيمة النشاط الهادئ والربح وسلطة القوى الاقتصادية التي تحفظ وجود هذا المجتمع. إن طلب السعادة له حلقة خطرة في نظام يعني بالنسبة للأغلبية الحاجة والعوز. وإن متناقضات مثل هذا النظام تقدم الدافع المحرك لإضفاء الطابع المثالي على ذلك المطلب. غير أن الهناءة الحقيقية للأفراد لا يمكن احتواؤها في ديناميات مثالية إما أنها تؤجل دومًا الهناءة أو تحولها إلى تشوف لما لا يمكن تحصيله ونيله. إنها لا يمكن أن تتحقق إلا "ضد" الثقافة المثالية و"ضد" هذه الثقافة فحسب تجري الدعاية لها كمطلب عام: مطلب التحويل الحقيقي للظروف المادية للوجود من أجل حياة جديدة ومن أجل شكل جديد للعمل وللمتعة. ومن ثم تظل فعالة في الجماعات الثائرة التي تحارب النظام الجديد المتسع للجور منذ أفول العصور الوسطى. وعلى حين أن المثالية تسلم الأرض للمجتمع البورجوازي وتجعل مثلها غير واقعة بأن تجد الإشباع في السماء والنفس، تعني الفلسفة المادية على نحو جاد بالسعادة وتحارب من أجل تحقيقها في التاريخ. ويتضح هذا الارتباط بجلاء في فلسفة عصر التنوير:

"تستطيع الفلسفة الزائفة—شأن الأيديولوجيا — أن تعدنا بسعادة أبدية وتهدهدنا في أحلام جميلة وتقودنا إلى هناك على حساب أيامنا أو لذتنا. أما الفلسفة الحقة فهي على نحو مؤتلف وأكثر حكمة لا تقدر إلا على السعادة الواقعية. إنها تغرس الورود والأزهار في دربنا وتعلمنا أن نلتقطها"[1].

إن الفلسفة المثالية أيضًا تقر بمحورية السعادة الإنسانية. غير أن فلسفة التنوير في تجادلها مع الرواقية اعتنقت هذا الشكل بالضبط لمطلب السعادة المتنافر مع المثالية والذي لا تستطيع الثقافة الإيجابية أن تتناوله.

"وكيف سنكون ضد الرواقيين! إن هؤلاء الفلاسفة صارمون وحزينون وأشداء؛ ونحن سنكون رقيقين ومرحين ومقبولين. والروح كلها يجردونها من جسمهم؛ أما كل الجسم فسوف نجرده من نفسنا. وهم يظهرون أنفسهم ممتنعين عن اللذة والألم؛ ونحن سنكون فخورين بأن نشعر بهما. وهم يهدفهم في الجليل، يرفعون أنفسهم فوق الأحداث ويعتقدون بانهم لن يكونوا أناسًا حقًا إلا بمقدار ما يكفون عن الوجود. ولكن بالنسبة لنا، لن نسيطر على ما يتحكم فينا برغم أن الظروف لن تتأمر في مشاعرنا. وبالإقرار بتسييرهم وقيدنا سنحاول أن نجعلهم مقبولين في نظرنا مقتنعين بأن ها هنا تستقر سعادة الحياة. وأخيرًا سوف نقتنع بأننا سنكون أكثر سعادة كلما ازددنا شعورًا بالطبيعة والإنسانية وجميع الفضائل الاجتماعية. لن ندرك غير هذه الأمور ولن ندرك أي حياة أخرى غير هذه الحياة"[2].

***

إن الثقافة الإيجابية، في فكرتها عن الإنسانية المحض، تأخذ بالمطلب التاريخي من أجل التحرر العام للفرد. "إذا

1. La Mettrie, 'Discours sur le Bonheur', *Oeuvres Philosophiques* (Berlin, 1775), II, p. 102.
2. *Ibid.*, pp. 86-87.

نحن أخذنا البشرية كما نعرفها في اتفاق مع القوانين التي تجسدها فلن نجد شيئًا أسمى في الإنسان عن الإنسانية"[١]. هذا المفهوم مقصود به أن يوفق بين كل شيء موجه نحو "تربية الإنسان النبيلة للعقل والحرية، والأحاسيس والغرائز الأكثر تهذيبًا، وأشد صحة ورقة وصميمية وتحقق وسيادة الأرض"[٢]. إن جميع القوانين والأشكال الإنسانية تتطلب للحكم عليها أن يكون لها غرض شامل هو "تمكين الإنسان المتحرر من الهجوم من جانب الآخرين من ممارسة قدراته والحصول على متعة أكثر جمالاً وحرية للحياة"[٣]. وأقصى نقطة يستطيع الإنسان أن يصل إليها هي جماعة من الأشخاص الأحرار والعقلانيين فيها تكون لكل فرد الفرصة لتكشيف وتحقيق قدراته. وإن مفهوم الشخص الذي فيه يظل الصراع ضد التجمعات القهرية فعالاً خلال الحاضر، إنما لا يعبا بالصراعات والاقتناعات الاجتماعية ويخاطب الأفراد جميعًا. وما من أحد يخفف عن الفرد عبء وجوده، غير أنه ما من أحد يفرض حقوقه ومجال عمله ـ ما من أحد سوى "القانون الذي في صدره".

> "إن الطبيعة تقصد أن يضمن الفرد من نفسه كلية كل شيء يتجاوز التنظيم الآلي لوجوده الحيواني وتقصد ألا يشارك في أي سعادة أو كمال آخر غير ما يقدمه لنفسه متحررًا من الغريزة عن طريق عقله"[٤].

إن الثروة جميعها والفقر جميعه مستمدان منه ويؤثران ثانية عليه. إن كل فرد "مباشر بالنسبة لنفسه" بدون وسائط دنيوية أو سماوية. وهذه المباشرة هي أيضًا بالنسبة لعلاقاته بالآخرين. وأوضح تمثيل عن هذه الفكرة عن الشخص نجده في الأدب التقليدي منذ شكسبير. فالأفراد في درامات

1 Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* in *Werke*, Bernhard Suphan, ed. (Berlin, 1877-1933), XIV, p. 208
2 *Ibid.*, XIII, p. 154.
3 *Ibid.*, XIII, p. 209
4 "Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in *Werke*, Ernst Cassirer, ed. (Berlin, 192ff.), IV, p. 153.

هذا الأدب لصيقون ببعض حتى أنه لا يوجد شيء بينهم يكون من ناحية المبدأ مما لا يمكن وصفه أو مما لا يمكن التعبير عنه. إن الشعر يجعل ممكنًا ما قد أصبح من قبل مستحيلاً في الواقع النثري. في الشعر يستطيع الناس أن يتجاوزوا كل العزلة والمسافة الاجتماعيتين ويتحدثان عن كل شيء. إنهم يقهرون العزلة الواقعية في وهم الكلمات العظيمة والجميلة، بل إنهم قد يدعون بالأحرى العزلة تبدو في جمالها الميتافيزيقي. إن المجرم والقديس، الأمير والخادم، الحكيم والأبله، الغني والفقير، يشتركون في المناقشة المفروضة في تدفقها الحر كي تظهر الحقيقة. إن الوحدة التي يظهرها الفن والإنسانية المحض لأشخاصه ليستا حقيقيتين؛ إنهما الصورة المقابلة لما يحدث في الواقع الاجتماعي والقوة النقدية والثورية للمثال الذي يبقى حيًّا في لا واقعه الخالص أفضل رغبات الإنسان وسط واقع سيئ يتضح للغاية في تلك الأزمنة عندما تتم الشرائح الاجتماعية المتخمة خيانة مثلها الخاصة. من المؤكد أن المثال جرى تصوره بشكل يجعل خصائصه الرجعية والتبريرية أكثر مما يجعل خصائصه التقدمية والنقدية تسود. ومن المفروض في تحققه أن يكون ذا فاعلية خلال التربية الثقافية للأفراد. إن الثقافة لا تعني كثيرًا عالمًا أفضل على أنه عالم أكثر نبلاً: الثقافة تعني عالمًا لا يتحقق من خلال الإطاحة بالنظام المادي للحياة بل من خلال أحداث في نفس الفرد. إن الإنسانية تصبح دولة باطنية، وتصبح الحرية والخيرية والجمال صفات روحية: الفهم لكل شيء إنساني، المعرفة عن عظمة جميع العصور، التقدير لكل شيء صعب وجليل، التبجيل للتاريخ الذي أصبح فيه كل هذا على ما هو عليه. على الدولة الباطنية أن تكون مصدر السلوك الذي لا يتصارع مع النظام المعطى. إن الثقافة لا تمت إلى ذلك الذي يستوعب حقائق الإنسانية كصيحة حرب، بل إلى ذلك الذي فيه تصبح الحقائق إعلانًا يفضي إلى نمط السلوك الملائم: عرض التناغم والتأمل حتى في الروتين اليومي. على الثقافة أن تضفي النبالة على ما هو معطى وذلك بالنفاذ فيه أكثر من وضع شيء جديد محله.

ومن ثم تمجد الفرد بدون أن تحرره من انحطاطه الواقعي. إن الثقافة تتحدث عن كرامة "الإنسان" بدون ان تعني نفسها بوضع صحيح أكثر احترامًا للناس. وجمال الثقافة هو فوق كل شيء جمال باطني ويستطيع فحسب أن يصل إلى العالم الخارجي من الداخل. إن عالم الثقافة هو أساسًا عالم "النفس".

الثقافة هي مسألة قيم روحية وهذا مكون للمفهوم الإيجابي للثقافة على الأقل منذ هردر. إن القيم الروحية تمت إلى تعريف الثقافة في مقابل مجرد الحضارة. وكل ما فعله "الفرد فبر" هو تلخيص خطاطية تصورية مع تاريخ طويل عندما كتب:

> "الثقافة... هي مجرد تعبير روحي وإرادة روحية وهي على هذا التعبير والإرادة عن (ماهية) تقوم وراء كل سيادة عقلية على الوجود، عن (نفس) لا تعبأ في سعيها إلى التعبير وفي إرادتها بالغرضية والنفعية... ومن هذا يترتب مفهوم الثقافة على أنه الشكل السائد الذي يجري فيه التعبير عما هو روحي وينطلق في المادة المعطاة ماديًا وروحيًا للوجود"[١].

إن النفس التي يطرحها هذا التفسير هي شيء مختلف وأزيد من كلية القوى والآليات النفسية (كما قد يمكن أن يكون موضوع علم النفس التجربي) بالأحرى، إن هذا الوجود اللا متجسد للإنسان يتأكد من أنه الجوهر الحقيقي للفرد.

إن طبيعة النفس باعتبارها جوهرًا قد تأسست منذ ديكارت على فرادة الأنا كشيء يفكر. فعلى حين أن العالم كله خارج الأنا يصبح من ناحية المبدأ واحدًا من المادة المقاسة مع الحركة المحسوبة، فإن الأنا هو البعد الوحيد للواقع الذي

1 Alfred Weber, 'Prinzipielles zur Kultursoziologie', *Archiv für Sozialwissenschaft*, XLVII (1920-21), pp. 29ff. See also Georg Simmel, 'Der Begriff und die Tragödie der Kultur', where "the soul's way to itself" is described as the fundamental fact of culture [in *Philosophische Kultur* (Leipzig, 1919), p. 222]. Spengler characterizes culture as "the realization of the spiritually possible"; *op. cit.*, p. 418.

يهرب من العقلانية المادية للبورجوازية الناهضة. إن الأنا وهو يتعارض مع العالم الجسماني كجوهر مختلف عنه في الماهية خاضع لتقسيم ملحوظ إلى منطقتين. إن الأنا كذات للفكر (العقل) يطل في استقلالية اليقين الذاتي يظل على هذا الجانب من وجود المادة—يظل القبلي الخاص بها كما هو الحادث—وديكارت يحاول أن يشرح ماديًّا الأنا كنفس، كذات "للعواصف" (الحب والكراهية، المرح، والأسى، العار، الغيرة، الاعتذار، الشكران وما إلى ذلك). إن عواطف النفس ترتد إلى دورة الدم وتحوله في المخ. غير أن هذه المحاولة لم تنجح. من المؤكد أن جميع الحركات العضلية والإدراكات الحسية يجري فيها التفكير على أنها معتمدة على الأعصاب التي "تشبه الخيوط الصغيرة أو الأنابيب الصغيرة التي تخرج كلها من المخ"، غير أن الأعصاب نفسها تحتوي على "هواء رقيق أو ريح واهنة للغاية تسمى الأرواح الحيوانية"[١]. وبرغم هذه المفاضلة اللامادية يتضح اتجاه التفسير: إن الأنا إما أنه العقل (الفكر) أو طالما أنه ليس مجرد الفكر، فإنه لا يعود أنا بشكل آلي بل يتجسد عينيا. وفي الحالة الأخيرة، فإن الخصائص والنشاطات المنسوبة إليه إنما تخص "الشيء الممتد"[٢]. ومع هذا فهي لا تستسلم بأنها قد تحللت في المادة، فالنفس تظل عالمًا متوسطًا بينيًّا غير مسيطر عليه بين اليقين الذاتي الذي لا يتزعزع للفكر المحض واليقين الرياضي والفيزيائي للوجود المادي. ونحن نجد من قبل في المشروع الأصلي للعقلانية لا مكان في المذهب بما اعتُبر فيما بعد بالفعل أنه يضم النفس إلى مشاعر الفرد وشهواته ورغباته وغرائزه. إن الوضع داخل عقلانية علم النفس التجريبي أي المذهب الذي يتناول بالفعل النفس الإنساني شيء مميز لأنه يوجد بالرغم من أن العقل عاجز عن إضفاء طابع الشرعية عليه.

---

1 Descartes, *Traité des Passions*, François Mizrachi, ed. (Paris: Union Générale d'Editions, 1965), p. 39.

٢ انظر رد ديكارت على اعتراضات جاسيندي على التأمل الثاني.
Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, trans. by A. Buchenau (Leipzig, 1915), pp. 327-328

وقد تجادل كانت ضد التناول الذي يأخذ به علم النفس التجربي وذلك داخل الميتافيزيقا العقلانية (عند بومجارتن). إن علم النفس التجربي يجب أن يختفي تمامًا من هيمنة الميتافيزيقا؛ إنه مستبعد تمامًا من قبل بحكم فكرة الميتافيزيقا نفسها. غير أنه يواصل القول بأنه على أي حال، علينا تمشيًا مع الاستخدام الشائع في العصور الوسطى أن نسمح له بوضع ما (وإن يكن كمدخل فقط) في الميتافيزيقا، وهذا لدوافع اقتصادية، لأنه ليس حتى الآن من الغنى لدرجة تمكنه من أن يشكل موضوعًا للدراسة خاصًا به، ومع هذا فهو من الأهمية بمكان حتى أنه يستبعد بالكلية ويضطر إلى أن يقر به في موضع آخر... وعلى هذا فهو مجرد غريب يُرحب به لفترة قصيرة إلى أن يجد له منزلاً خاصًا به في انثربولوجيا كاملة"[١]. وقد عبر كانت في محاضراته عن الميتافيزيقيا بين ١٧٩٢-١٧٩٣ عن نفسه بشكل أكثر تشكيكًا في هذا "الغريب". "هل يمكن قيام علم نفس تجربي كعلم؟ كلا—إن معرفتنا بالنفس محدودة للغاية"[٢].

تشير غربة العقلانية عن النفس إلى حالة هامة للأمور لأن النفس في الواقع لا تدخل في ديناميات العمل الاجتماعية. إن العمل العيني يتناقص إلى العمل المجرد الذي يمكن من تبادل منتجات العمل على شكل سلع. ويبدو أن فكرة النفس تُعزى إلى تلك المناطق من الحياة التي لا يوجهها العقل المجرد للمارسة البورجوازية. إن الأمر يبدو كما لو أن إدخال الطابع الدينامي على المادة لا يتكامل إلا من جانب الشيء المدرك، من العقل الخالص، ابتداءً بتقسيم العمل في الصناعة واكتماله في الصناعة الآلية فإن "الإمكانيات العقلية لعملية الإنتاج المادية "تتعارض مع المنتجين المباشرين باعتبارها" خاصة شخص آخر وباعتبارها قوة تتحكم فيهم"[٣]. وإلى المدى الذي لا يكون

1 Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1958), p. 664 (with changes in translation).

2. *Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, A. Kowalewski, ed. (Munich and Leiprig, 1924), p. 602.

3. Marx, *Das Kapital*, Meissner, ed. (Hamburg, n.d.), I, p. 326.

فيه عقلاً تقنيًا على نحو مباشر فإنه يكون قد حرر نفسه منذ ديكارت من الارتباط الواعي بالممارسة الاجتماعية ويتحمل التشيؤ الذي ينتجه هو نفسه ويروجه. وعندما تبدو العلاقات الإنسانية في هذه الممارسة كعلاقات مادية، كقوانين ذاتية للأشياء تترك الفلسفة الفرد لهذا المظهر بان تتقهقر وتعيد بناء نفسها في مستوى البناء الكلي التصوري للعالم في الذاتية المحض. إن الفلسفة الكلية الصورية لا صلة لها بالتشيؤ لأنها لا تبحث إلا عملية إدراك العالم المتشيء كما هو في الذاكرة.

والنفس لا يجري إدراكها بالثنائية بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد لأنه لا يمكن فهمها كمجرد هذا الجوهر أو ذاك. لقد حطم كانت علم النفس العقلاني بدون أن يصل إلى علم نفس تجريبي. وعند هيجل، فإن كل صفة وحيدة للنفس يجري استيعابها من وجهة نظر العقل الكلي الذي تنتقل فيه النفس، وذلك لأن العقل الكلي يكشف نفسه للمحتوى الصادق للنفس. والنفس تتميز أساسًا "بكونها ليس بعد العقل"[1]. وحينما كان هيجل يتناول علم النفس، أي النفس الإنسانية، في مذهبه عن العقل الذاتي، لم يعد المبدأ المرشد هو النفس بل العقل. إن هيجل يتناول النفس أساسًا كجزء من "الأنثروبولوجيا" حيث لا تزال "مرتبطة بصفات الطبيعة"[2]. إنه يبحث الحياة الدنيوية ضمن مجال عام: الفروق الجنسية الطبيعية، أعمار الإنسان، السحر، السير خلال النوم، الأشكال المختلفة للصور الذاتية السيكوباتية و—ذلك في صفحات قليلة—"النفس الحقيقية". فعنده أن هذه النفس ليست سوى انتقال إلى أنا الوعي حيث سبق تركه مع المذهب الأنثروبولوجي وحيث وصلتها إليه فينومينولوجيا العقل. وهكذا تُترك النفس للأنثروبولوجيا الفسيولوجية من جهة وفلسفة العقل من جهة أخرى. وحتى في أعظم مذهب للعقلانية البورجوازية لا مكان من جهة أخرى. وحتى في أعظم مذهب للعقلانية البورجوازية لا مكان لاستقلال النفس. إن الموضوعات الأصلية لعلم

1. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II, par. 388.
2. *Ibid*., par. 387, addendum.

النفس: المشاعر والإرادة، لا يجري تصورها إلا كأشكال لوجود العقل.

وعلى أي حال فإن الثقافة الإيجابية بمفهومها عن النفس تعني بالضبط ما ليس عقلاً. وفي الحقيقة، يدخل مفهوم النفس في تناقض حاد مع مفهوم العقل. إن المقصود بالنفس "يكون متعذرًا وصوله—للأبد—إلى العقل أو الفهم أو البحث الواقعي التجريبي... سرعان ما يستطيع الإنسان أن يشرّح بسكين مؤلفًا موسيقيًا وضعه بيتهوفن أو يذيبه بحمض ولا يستطيع أن يحلل النفس عن طريق العقل المجرد"[١]. في فكرة النفس، نجد أن الملكات غير المتجسدة للإنسان وأنشطته وخصائصه (وفق التصنيفات التقليدية: العقل، الإرادة، الشهوة) متحدة في وحدة لا تنفصم تبقى على نحو جلي خلال كل سلوك الفرد وتشكل—في الحقيقة—فرديته.

إن مفهوم النفس النمطي بالنسبة للثقافة الإيجابية لم يتطور على يد الفلسفة، والأمثلة المضروبة بديكارت وكانت وهيجل مقصود بها فحسب أن تصور حيرة الفلسفة إزاء النفس[٢].وقد وجد هذا المفهوم تعبيره الإيجابي الأول في أدب عصر النهضة، فهنا تكون النفس في المرتبة الأولى جزءًا من العالم لم يكتشف يجب اكتشافه والتمتع به. ويمتد إلى هذا المطالب التي بإعلانها رافق المجتمع الجديد السيادة العقلانية للعالم على يد الإنسان المتحرر: الحرية والجدارة الباطنية للفرد. إن ثروات النفس، "الحياة الباطنية" كانت هي رباط الثروات المكتشفة جديدًا بالحياة الخارجية. وإن الاهتمام "بالفرد" المُهمَل، الحالات المعاشة للنفس؛ إنما تمتّ إلى برنامج "أن يحيا الإنسان حياته كاملةً

1 Spengler, *op. cit.*, p. 406.

٢ من الخصائص المميزة لهذا "مصطلح نفس في علم النفس لدى هربار، فالنفس ليست "في أي مكان وفي أي زمان" و"ليس لها بالمرة أوضاع مسبقة أو ملكات للتلقي أو للإنتاج". "الطبيعة البسيطة للنفس مجهولة تمامًا وستظل إلى هذا للأبد، إنها ليست موضوعًا لعلم النفس التجريبي إلا على نحو واهن بقدر ما هي موضوع للتأمل على نحو كبير". Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie* in *Sämtliche Werke*, Hartens-tein, ed. (Leipzig, 1850), V, pp. 108- 109.

وعلى نحو تام(١)". إن العناية بالنفس "يؤثر في التمايز المتزايد بين الفرديات ويزيد من وعي الفرد بالتمتع بالحياة مع تطور طبيعي مغروس في ماهية الإنسان"(٢).

فمن خلال رؤية الثقافة الإيجابية التامة للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر يبدو هذا المطلب الروحي كوعد غير متحقق. إن فكرة "التطور الطبيعي" تظل، غير أنها تعني —أساسًا— التطور الباطني. والنفس في العالم الخارجي لا تستطيع أن "تعيش حياتها" بحرية. إن تنظيم هذا العالم حسب ديناميات العمل الرأسمالية قد حولت تطور الفرد إلى منافسة اقتصادية وتركت إشباع حاجاته إلى سوق السلع. والثقافة الإيجابية تستخدم النفس كاحتجاج ضد التشيؤ لا لشيء سوى أن تستسلم له في النهاية. إن النفس تحاط بأي وعي باعتبارها المنطقة الوحيدة في الحياة التي لم تنجرف إلى ديناميات العمل الاجتماعية.

> "إن كلمة "نفس" إنما تعطي الإنسان الأرقى شعورًا بوجوده الباطني منفصلاً عن كل ما هو حقيقي واقعي أو تستخرج شعورًا محددًا للغاية لأشد إمكانيات حياته ومصيره وتاريخه سرية وأصالة. وإن كلمة "نفس" في المراحل المبكرة من لغة كل الثقافات هي علامة تحتوي كل شيء ليس هو العالم"(٣).

ومن هذه الصفة —السلبية— تصبح النفس الآن الضامن النقي الذي لا يزال للمثل البورجوازية. إن النفس تمجد من الانسحاب من العالم. والمثال أن الإنسان، الفرد، الإنسان الذي لا يمكن أن يُستبدَل بغيره، والذي هو وراء كل الفروق الطبيعية والاجتماعية، هو الغاية القصوى؛ والمثال من أن الحق والخير والعدل بين الناس، والمثال من أن كل

1. Wilhelm Dilthey on Petrarca in 'Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation', *Gesammelte Schriften* (Leipzig, 1914), II, p. 20. See also Dilthey's analysis of the transition from metaphysical to 'descriptive and analytical' psychology in the thought of L. Vives, *ibid.*, pp. 423ff.
2. *Ibid.*, p. 18.
3. Spengler, *op. cit.*, p. 407.

الضعف الإنساني تكفر عنه الإنسانية—هذا المثال يمكن أن يمثل، في مجتمع يحكمه القانون الاقتصادي للقيمة، عن طريق النفس وحدها كحدث روحي. وكل ما عدا هذا غير إنساني ولا يدعو للثقة. النفس وحدها واضح أنه ليس لها قيمة مقايضة. إن قيمة النفس لا تدخل في الجسم على نحو ما تتحد في شيء وتصبح سلعة. يمكن أن توجد نفس جميلة في جسم قبيح، وأن توجد نفس صحية في جسم مريض، وأن توجد نفس نبيلة في جسم عادي—والعكس بالعكس. هناك لب من الحقيقة في القضية القائلة بأن ما يحدث للجسم لا يستطيع أن يؤثر في النفس. ولكن هذه الحقيقة —في النظام القائم—اتخذت شكلاً مخيفًا. فقد استخدمت حرية النفس لتبرير الفقر والاستشهاد وتقييد الجسم. لقد أفادت في الاستسلام الأيديولوجي من جانب الوجود لاقتصاد الرأسمالية. وعلى أي حال فإن الحرية الروحية—مع فهمها فهمًا صحيحًا—لا تعني انعتاق الإنسان في عالم مفارق أبدي حيث يصبح كل شيء في جانبه الحق عندما لا يعود الفرد قادرًا على الاستفادة منه. بل بالأحرى إنها تتنبأ بالحقيقة الأسمى بأنه في هذا العالم يمكن قيام شكل للوجود الإنساني لا يستغرق الاقتصاد فيه حياة الأفراد كلها. لا يعيش الإنسان بالخبز وحده؛ هذه الحقيقة يجري تزييفها كلية بتفسير يقول إن التغذية الروحية هي بديل يتلاءم مع الخبز القليل.

ويبدو أن النفس تهرب من التشيؤ على نحو ما يفعل قانون القيمة. كحقيقة واقعة، يمكن بالأحرى تعريفها بتأكيد يقول من خلال وسائلها تذوب جميع العلاقات المتشيئة في العلاقات الإنسانية ويجري نسيانها. إن النفس تؤسس جماعة باطنية شاملة من الناس تمتد عبر القرون. "إن أول فكرة في أول نفس إنسانية ترتبط بآخر فكرة في آخر نفس إنسانية"[1]. وفي عالم الثقافة تقهر التربية الروحية والعظمة الروحية اللا مساواة واللاحرية للمنافسة اليومية، لأن الناس يشتركون في الثقافة ككائنات حرة ومتساوية. ومن يتطلع إلى النفس يرى من خلال العلاقات الاقتصادية

1 Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, *op. cit.*, V, p. 135.

الناس في أنفسهم. وحيث تتحدث الروح يجري تجاوز الوضع العرضي للناس في العملية الاجتماعية. إن الحب يكسر الحدود بين الغني والفقير، بين العالي والوضيع. والصداقة تبقى مع المنبوذ والمحتقر والحقيقة ترفع صوتها حتى أمام عرش الطاغية. وبرغم كل العقبات الاجتماعية والاغتصابات تتطور النفس في داخلية الفرد. وأشد الموجودات تضييقًا على الإنسان يمكن أن تمتد إلى بيئة لا متناهية للنفس. إن الثقافة الإيجابية –في حقبتها الكلاسية النهجية– طابعًا شعريًا باستمرار على هذا الغرار.

ويجري تنصيب نفس الفرد في البداية ضد الجسم وتستخلص منه. ويمكن أن يكون لاعتبارها المرحلة الحاسمة للحياة معنيان: التحرر من الحسية أو–بالعكس –إخضاع الحسية لهيمنة النفس. وقد اتخذت الثقافة الإيجابية–دون شك–المنحى الثاني، فالتحرر من الحسية قد يكون تحررًا من المتعة التي تفترض عدم وجود ضمير آثم وإمكانية حقيقية للتمجيد. ومثل هذا التيار في المجتمع البورجوازي يحظى بمزيد من المعارضة بحكم الجماهير غير الراضية. ولهذا فإن باطنية المتعة من خلال الروحانية تصبح مهمة من المهام الحاسمة للتربية الثقافية. إن الحسية وقد تجسدت في الحياة الروحية، إنما يجري تسخيرها وتحويلها. ومن ربط الحسية بالروح تنطلق الفكرة البورجوازية عن الحب.

إن إضفاء الطابع الروحي على الحسية إنما يصهر المادة في السماء والموت في الأبدية، وكلما ضعف الإيمان بعالم سماوي مفارق قوي التبجيل لعالم روحاني مفارق. وتستوعب فكرة الحب الاشتياق لدوام السعادة الأرضية ونعمة اللا مشروط وقهر الموت. والمحبون في الشعر البورجوازي يحبون في مواجهة عدم الدوام اليومي ومطالب الواقع واستسلام الفرد والموت. إن الموت لا يأتي من الخارج، بل من الحب نفسه. إن تحرر الفرد قد تأثر في مجتمع قائم لا على التضامن بل على صراع المصالح بين الأفراد. والفرد له طابع أشبه بالذرة الروحية المستقلة

المكتفية بذاتها. وعلاقته بالعالم (الإنساني واللا إنساني) إما إنها علاقة مباشرة مجردة (الفرد يشيد العالم في الذاكرة في ذاته كأن ذاته عارفة وشاعرة وذات إرادة) أو هي علاقة متوسطة تجريديًا (أي تحددها القوانين العمياء لإنتاج السلع وللسوق) ولا يتم قهر عزلة الفرد في أي من الحالتين، فلكي يتم هذا يعني إقامة التضامن الحقيقي ويعني إحلال شكل أرقى من الوجود الاجتماعي محل المجتمع الفرداني النزعة.

وعلى أي حال، تقتضي فكرة الحب أن يقهر الفرد العزلة التي هي أشبه بعزلة الذرة الروحية وأن يجد الإشباع من خلال استسلام الفردانية في التضامن اللا مشروط بين شخصين. وفي مجتمع يكون فيه صراع المصلحة هو المبدأ الفردي لا يمكن أن يبدو هذا الاستسلام الكامل في شكل محض إلا في الموت، لأن الموت وحده يستأصل كامل الظروف الخارجية التي تدمر التضامن الدائم. وهو لا يبدو على أنه انقطاع عن الوجود في العدم، بل بالأحرى على أنه الاستهلاك الممكن الوحيد للحب ومن ثم يبدو على أنه أعمق معنى له.

وعلى حين أن حب الفن يرتفع إلى المأساة، فإنه يهدد بأن يكون مجرد واجب وعادة في الحياة البورجوازية اليومية. إن الحب يتضمن المبدأ الفرداني للمجتمع الجديد: إنه يطلب الحق المطلق، وهذا يبدو في تطلب الإخلاص اللامشروط الذي يجب—وقد صدر في النفس—أن يكون خاضعًا للحسية. غير أن إضفاء الطابع الروحي على الحسية يتطلب من الحسية ما لا تستطيع أن تحققه: الانسحاب من التغير والتقلب والاستغراق في وحدة ولا انقسامية الشخص. وعند هذه النقطة بعينها، يُفترض في الباطنية والخارجية، الإمكانية والواقعية، أن توجدا في تناغم قائم من قبل يحطمه المبدأ الفوضوي في كل مكان. وهذا التناقض يجعل الإخلاص المطلق غير حقيقي وينتهك الحسية التي تجد لها مخرجًا في النداءات المحنكة التي ترتكبها البورجوازية الصغيرة.

إن العلاقات الخاصة المحض مثل الحب والصداقة هي العالم الوحيد الذي يُفترض فيه أن تتطابق سيادة النفس فيه مع الواقع، وإلا، فإن النفس تكون لها أساسًا وظيفة رفع الإنسان إلى المثال بدون إلحاح على تحقق المثال. إن النفس لها تأثير مهدّئ، ولأنها مستعصية على التشيؤ فإنها على الأقل تعاني به ومن ثم تواجهه بأقل مقاومة. ولما كان معنى النفس وجدارتها لا يدخلان في إطار الواقع التاريخي فإنها تستطيع أن تحتفظ بنفسها دون أن تتأذى في واقع سيء. وإن الأفراح الروحية أرخص من الأفراح الجسمانية، إنها أقل خطورة ويمكن ضمانها بإرادة أكبر. إن الاختلاف الجوهري بين النفس والعقل هو أن النفس يجري توجيهها نحو المعرفة النقدية الحقيقية. إن النفس تستطيع أن تفهم ما يجب أن يندد به العقل. والمعرفة التصورية تحاول أن تميز بين النفس والعقل ولا تحل التناقض إلا على أساس "الضرورة الانبثاقية اللا انفعالية للشيء" على حين أن النفس توفق على نحو سريع بين جميع الأضداد "الخارجية" في وحدة ما "باطنية". فإذا كانت هناك نفس فاوستية ألمانية غربية إذن فإن هناك ثقافة فاوستية ألمانية غربية تمت إليها، وأن المجتمعات الإقطاعية والرأسمالية والاشتراكية ليست سوى تجليات لمثل هذه النفوس. إن أضدادها الصارمة تذوب في الوحدة الجميلة والعميقة للثقافة. والطبيعة التصالحية للنفس تظهر نفسها بجلاء حيث يجعلون من علم النفس آلة العلوم الاجتماعية والثقافية بدون أساس في نظرية للمجتمع تنفذ إلى ما وراء الثقافة. إن النفس لها صلة قوية بالنزعة التاريخية. ونحن نجد بدءًا من هردر فكرة أن النفس ـــ متحررة من العقلانية ـــ يجب أن تكون قادرة على المعانقة الكلية. إنه يعطي النفس:

"الطبيعة الكلية للنفس التي تحكم الأشياء جميعًا، والتي تعرض كل التضمينات الأخرى والقوى والنفسية بعد ذاتها والتي تكون حتى أشد الأفعال عدم اكتراث ـــ ولكي تشعر بهذا لا تجب بالكلمات

بل انفذ إلى الحقبة، إلى منطقة السماء، إلى كل التاريخ، استشعر نفسك في كل شيء..."[1].

إن النفس بخاصيتها المتعلقة بالاعتناق الكلي تحط من قيمة التفرقة بين الصادق والمزيف، أو بين الخير والسيء، أو بين العقلاني واللاعقلاني الذي يمكن أن يتم من خلال تحليل الواقع الاجتماعي بالنسبة للإمكانات المتحصل عليها لتنظيم الوجود المادي. وكل حقبة تاريخية—إذن—كما ذهب—رانكه—لا تكشف غير واجهة أخرى للروح الإنسانية نفسها. كل حقبة تمتلك معناها "ولا تقوم قيمتها على ما ينتج منها، بل على وجودها نفسه، على نفسها"[2]. لا شأن للنفس بصوابية ما تعبر عنه، فهي تستطيع أن تبجل العلة الزائفة (كما في حالة دوستويفسكي)[3]. وفي الكفاح من أجل مستقبل إنساني أفضل قد تقف النفوس تفزع من الحقيقة الصلبة للنظرية التي تشير إلى ضرورة تغيير شكل فقير للوجود. كيف يمكن لتبديل خارجي أن يحدد الجوهر الباطني الأصيل للإنسان؟ إن النفس تدع الإنسان يكون رقيقًا وشاكيًا، خاضعًا للحقائق، فهذه الوقائع بعد كل شيء لا تهتم. وبهذه الطريقة كانت النفس قادرة على تصبح عاملاً مفيدًا في تكنيك الهيمنة الجماعية عندما يكون على كل القوى المتاحة—في عصر الدول الديكتاتورية—أن تتحرك ضد تبديل حقيقي للوجود الاجتماعي. إن البورجوازية في المجتمع الرأسمالي المتقدم—بمساعدة النفس—تدفن مثلها الخاصة بفترة أسبق. النفس هي الجوهر، كان هذا شعارًا رائعًا عندما كانت القوى وحدها هي الجوهر.

غير أن النفس جوهرية حقًا باعتبارها الحياة التي لم يجر التعبير عنها والتي لم تتحقق للفرد. إن ثقافة النفوس

1 Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, *ibid.*, p. 503.

2 Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, in *Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre*, Erich Rothacker, ed. (Halle, 1925), pp. 61-62.

٣ حول أزهد طبيعة للمطالب الروحية عند دوستويفسكي، انظر L. Löwenthal, 'Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegs-deutschland', *Zeitschrift für Sozialforschung*, III (1934), p. 363..

تستوعب في شكل زائف تلك القوى والرغبات التي لا تجد لها مكانًا في الحياة اليومية. إن المثال الثقافي قد تمثل اشتياق الناس إلى حياة أسعد: إلى الإنسانية والخير والمرح والحق والتضامن. وفي هذا المثال فقط تزود هذه الأشياء جميعًا بالنبرة الإيجابية التي تربطها بعالم أسمى وأنقى غير نثري. وهذه الأشياء إما أن يجري تبطينها في الداخل باعتبارها واجب النفس الفردية (لتحقيق ما تجري خيانته في الوجود الخارجي للكل) أو تعرض كموضوعات للفن (حيث يرتد واقعها إلى عالم مختلف أساسًا عن عالم الحياة اليومية). وهناك سبب قوي يدعو إلى نسخ المثال الثقافي الفني. ففي الفن وحده يتحمل المجتمع البورجوازي مثله ويتناولها بجدية كمطلب عام. إن ما يعد طوبوية وخيالاً وتمردًا في عالم الواقع يسمح به في الفن. وفي الفن قد أكدت الثقافة الإيجابية الحقائق المنسية التي تنتصر عليها "الواقعية" في الحياة اليومية. إن وسيلة الجمال تظهر الحقيقة وتضعها بعيدًا عن الماثل الحاضر. إن ما يحدث في الفن يحدث بدون إلزام. وعندما لا يكون هذا العالم الجميل معبَّرًا عنه تمامًا كشيء ماض قديم (التصوير الفني النهجي للإنسانية المنتصرة، إيفيجينيا جوته، هو دراما "تاريخية") فإنه يمتنع من الارتباط العيني بسحر الجمال.

إن الناس في وسط الجمال قد سمح لهم بأن يشاركوا في السعادة. ولكن حتى الجمال لم يتأكد بضمير حسن إلا في مثال الفن لأنه يحوي عنفًا خطرًا يهدد الشكل القائم للوجود. إن الحسية المباشرة للجمال توحي بشكل مباشر بالسعادة الحسية. وفي رأي هيوم أن القوة على ابتعاث اللذة تمت إلى الطبيعة الجوهرية للجمال. ليست اللذة مجرد إنتاج ثانوي، بل هي تشكل ماهيته الخالصة[1]. والجمال عند نيتشه يعيد إيقاظ "نعيم التفتح الجنسي". إنه يجادل ضد تعريف كانت للجميل باعتباره اللذة التي بلا غرض ويضع ضده تأكيد استندال القائل بأن الجمال هو "وعد

1 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge, ed. (Oxford, 1928), p. 301.

بالسعادة"[١]. وهنا يكمن خطره في مجتمع عليه أن يعقل وينظم السعادة. الجمال أساسًا خال من العار[٢]. وهو يظهر ما لا يمكن أن يجري الوعد به جهرة وما تنكره الأغلبية. إن الجمال في مجال مجرد الحسية مفصولاً عن ارتباطه بالمثال يقع فريسة لانحطاط عام للقيمة في هذا المجال. إن الجمال وقد انحلت عرى روابطه لكل المطالب الروحية والعقلية لا يمكن الاستمتاع به بضمير حسن إلا في مناطق محدودة مع إدراك بان هذا لا يدوم سوى فترة قصيرة.

إن المجتمع البورجوازي قد حرر الأفراد ولكن كأشخاص معرضين للاهتزاز. فمن البداية، وتحريم اللذة هو شرط الحرية. إن مجتمعًا ما ينقسم إلى طبقات قادر على أن يحول الإنسان إلى وسيلة للذة، ولكن على شكل قيد واستغلال فحسب، ولما كانت الطبقات المنظمة في النظام الجديد لا تقدم لها الخدمات بشكل مباشر بأشخاصها بل يتوسطها إنتاج فائض القيمة للسوق، فقد اعتبر من الأمور اللاإنسانية استغلال جسم إنسان تابع كمصدر للذة، أي استغلال الناس كوسيلة بشكل مباشر (كانت). ومن جهة أخرى فإن تسخير أجسامهم وعقلهم من أجل الربح يعد نشاطًا طبيعيًّا للحرية. ويتطابق مع هذا أن يصبح تأجير الإنسان لنفسه من أجل العمال في مصنع بالنسبة للفقراء واجبًا أخلاقيًّا، على حين أن تأجير جسم الإنسان كوسيلة للمتعة يعد مسغبة و"مومسة" كذلك، فإن الفقر في هذا المجتمع هو شرط للربح والقوة، ومع هذا تحدث التبعية في وسيلة الحرية المجردة. من المفروض أن يحدث بيع العمل وفق قرار الإنسان الفقير. إنه يعمل في خدمة مستخدمة، على حين أنه قد يحتفظ لنفسه بالتجريد الذي هو شخصه في حد ذاته معزولاً عن وظائفه القيمة اجتماعيًّا. مفروض فيه أن يحتفل بشخصه فقط. إن تحريم بيع الجسد لا كوسيلة فحسب للعمل بل كوسيلة للذة بالمثل هو أصل

1. Nietzsche, *Werke* (large 8 volume ed., 1917), XVI, p. 233, and VII, p. 408.
2. Goethe, *Faust II*, Phorkias: "Old is the saying, yet noble and true its meaning still, that shame and beauty never hand in hand traverse earth's green path." *Werke* (Cotta Jubiläumsausgabe), XIII, p. 159.

من الأصول الاجتماعية والنفسية الرئيسية للأيديولوجيا العملية البورجوزاية. وهنا يكون للتشيؤ حدود صارمةٍ هامة للنظام. ومع هذا، طالما أن الجسم يصبح سلعة كتجل أو كحامل للوظيفة الجنسية فإن هذا يعرض الذات للاحتقار العام. إن التحريم يجري انتهاكه. ولا يكون هذا للمومسة فحسب بل لكل إنتاج للذة التي لا تحدث لمقتضيات "الصحة الاجتماعية" خدمة للإنتاج.

على أي حال، فإن هذه الشرائح الاجتماعية التي تبقى في أشكال شبه إقطاعية خاصة بالعصور الوسطى تندفع إلى أدنى هامش في المجتمع وتنحط أخلاقيًا بشكل كامل. وعندما يصبح الجسم بشكل كامل شيئًا، شيئًا جميلاً، فإنه يستطيع أن يبعث بسعادة جديدة. والإنسان في معاناة من أشد حالات التشيؤ تطرفًا إنما ينتصر على هذا التشيؤ. إن فنية الجسم الجميل، إن استرخاءه ورشاقته الناعمتين اللتين لا تظهران اليوم إلا في السيرك والفودفيلات والعروض الساحرة تعلي من شأن المرح الذي سيحصل عليه الناس من أنهم قد تحرروا من المثال، عندما تنجح البشرية في التسيّد على المادة. وعندما تنحل كل الروابط بالمثال الإيجابي وعندما يصبح من الممكن في سياق وجود يتميز بالمعرفة أن تكون لدى الإنسان متعة حقيقية بدون أي عَقْلَنَة وبدون أدنى شعور بالإثم التطهري وعندما تطلق النفس سراح الحسية، فإن أول بارقة للثقافة جديدة تكون قد بزغت.

ولكن في الثقافة الإيجابية، لا تمتّ المناطق "الخالية من النفس" إلى الثقافة. فهي—شأنها شأن كل سلعة أخرى في مجال الحضارة—تترك جهرة لقانون القيمة الاقتصادي ولا يترك سوى الجمال الروحي والمتعة الروحية في الثقافة. وفي رأي شافتسبري أنه يترتب على عجز الحيوانات أن تعرف وأن تستمتع بالجمال:

(إن الإنسان لا يستطيع بالحس نفسه أو بالجانب البهيمي أن يتصور أو يستمتع بالجمال، ولكن كل الجمال والخير الذي يستمتع به يتم بشكل أكثر

نبلاً وبعون أنبل الأشياء، عقله وذهنه)... وعندما تضع فرحًا ما في موضع آخر غير العقل، فإن المتعة نفسها لن تكون موضوعًا جميلاً ولن يكون لها أي مظهر لطيف أو محبوب"[١].

في وسيط الجمال المثالي وحده، في الفن وحده، يسمح بإنتاج السعادة كقيمة ثقافية في كلية الحياة الاجتماعية. وليس الأمر على هذا النحو في مجالي الثقافة اللذين يشاركان الفن - في مضمارات أخرى - عرض الحقيقة المثالية ألا وهما: الفلسفة والدين. لقد أصبحت الفلسفة - في تيارها المثالي لا تثق بالسعادة، والدين لم يضعها إلا في عالم آخر. الجمال المثالي كان الشكل الذي يمكن التعبير فيه عن الاشتياق والذي يمكن الاستمتاع فيه بالسعادة. وهكذا أصبح للفن البشير بالحقيقة الممكنة. وقد استوعبت الفلسفة الجمالية الألمانية النهجية العلاقة بين الجمال والحقيقة. وعن فكرة التربية الجمالية للجنس البشري، يقول شيللر إن "المشكلة السياسية" لتنظيم أفضل للمجتمع "يجب أن تسير خلال العالم الجمالي لأنه من خلال الجمال يستطيع الإنسان أن يصل إلى الحرية"[٢] وهو في قصيدته *Die Künstler* (الفنانون) يعبر عن العلاقة بين الثقافة القائمة والثقافة القادمة في هذه الأبيات:

"إن ما ندركه ها هنا على أنه الجمال في يوم ما
سوف نواجهه على أنه الحقيقة"

إن الفن بالنسبة للمدى الذي يسمح فيه اجتماعيًّا للتعبير عن الحقيقة ولشكل السعادة المتحصلة هو أسمى منطقة وأشدها تعبيرًا داخل الثقافة الإيجابية. "الثقافة: هي سيادة الفن على الحياة"—كان هذا تعريف نيتشه[٣]. فما هو الذي يلقي على عاتق الفن هذا الدور الفريد؟

1 'The Moralists, a Philosophical Rhapsody' in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* by the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury, John M. Robertson, ed. (in two volumes; New York: E. P. Dutton & Co., 1900), II, p. 143.

2. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, end of the second letter.

3. Nietzsche, *op. cit.*, XIV. p. 245.

إن جمال الفن ــ على عكس حقيقة النظرية ــ يتصارع مع الحاضر السيء برغم ما يستطيع أن يحصل على السعادة فيه وبالرغم منه. إن النظرية الحقة تدرك بؤس ونقص السعادة السائدين في النظام القائم. وحتى عندما تبين الطريق إلى التبديل، فهي لا تقدم أي عزاء يتصالح مع الحاضر. على أي حال فإن السعادة في مجتمع بلا سعادة، لا يمكن إلا أن تكون عزاء: عزاء لحظة جميلة في سلسلة لا متناهية من التعاسة. والاستمتاع بالسعادة ينضغط في فترة تذكرية وجيزة. غير أن اللحظة إنما تجسد اختفاءها، فهي وقد أعطيت عزلة الأفراد المنعزلين، لا يبقى واحد يمكن لسعادته أن يحتفظ بها في داخله بعد أن تمر اللحظة، لا، لا يبقى واحد لا يكون خاضعًا للعزلة نفسها. والأمور الزائلة التي لا تترك وراءها تضامنًا بين الأحياء، بعدها يجب أن تتسرمد لكي تصبح محتملة تمامًا. إنها تستقر في كل لحظة من لحظات الوجود وفي كل إنسان، إنها تتوقع الموت. ولما كانت كل لحظة تستوعب الموت، فإن اللحظة الجميلة يجب أن تتسرمد لكي تجعل أي شيء مثل السعادة ممكنًا. وفي السعادة التي تقدمها، يجب أن تسرمد الثقافة الإيجابية اللحظة الجميلة، إنها تضفي الخلود على ما هو زائل.

وهناك مهمة من المهام الاجتماعية الحاسمة للثقافة الإيجابية تقوم على هذا التناقض بين التبادلية التي لا تطاق لوجود شيء والحاجة إلى السعادة حتى يمكن جعل هذا الوجود محتملاً والحل داخل هذا الوجود لا يمكن أن يكون وهميًا. وإمكانية وجود حل يقوم أساسًا على طبيعة الجمال الفني باعتباره "وهمًا". فمن جهة نجد أن التمتع بالسعادة غير مسموح به إلا بشكل روحاني مثالي. ومن جهة أخرى فإن إضفاء الطابع المثالي يلغي معنى السعادة. إن ما هو مثالي لا يمكن التمتع به نظرًا لأن كل لذة تكون غريبة عنه، وسوف تحطم الصرامة والنقائية القائمتين فيه في عالم غير مثالي، إن كان قادرًا على تنفيذ وظيفته التبطنية المنظمة. إن المثالي الذي يحاكيه الشخص الذي يستنكر

غرائزه ويخضع نفسه للأمر المطلق الخاص بالواجب (هذا المثالي الكانتي هو مجرد صورة مصغرة لكل الاتجاهات الإيجابية في الثقافة) غير حساس بالنسبة للسعادة. إنه لا يستطيع أن يقدم السعادة ولا العزاء حيث أنه لا يقدر على التعظيم في الحاضر. وإذا وقع الفرد أسير قوة ما هو مثالي إلى درجة أن يعتقد أن أشواقه ورغباته العينية موجودة فيه، موجودة زيادة على ذلك في حالة تحقق وعظمة، إذن فإن المثالي عليه أن يعطي وهم ضمان الإشباع الحالي. وهذا الواقع الوهمي هو ما لا تستطيع الفلسفة والدين أن تحرزاه. الفن وحده يحققه ــــ في وسيط جمال. وقد كشف جوته الدور الخداع والمعزي للجمال عندما كتب:

"يجد العقل الإنساني نفسه في حالة عظيمة عندما يعجب وعندما يعبد وعندما يمجد شيئًا وعندما يتمجد هو به. كل ما هنالك أنه لا يستطيع أن يبقى كثيرًا في هذا الوضع. إن الكلي يتركه باردًا، والمثالي يرفعه إلى ما فوق ذاته. والآن، على أي حال، يجب أن يرجع إلى ذاته. إنه يجب أن يستمتع ثانية بالمحتوى السابق الذي يمنحه للفرد دون أن يعود إلى حالة التحديد ــــ ولا يريد أن يدع ما له دلالة، الذي يمجده العقل، يُوَلّي ويبتعد. فعلى أي نحو يكون العقل آنذاك في هذه الحالة ــــ إذا لم يتدخل العقل ويحل اللغز على نحو سعيد! الجمال وحده يعطى لما هو على الحياة والدفء؛ وعن طريق تلطيف السامي وما له دلالة وترصيعه بالسحر. إن السماوي يجعلنا الجمال ألصق به. إن العمل الفني الجميل قد أتم دورته، إنه الآن نوع ما من الجزئي الذي نعانقه بمحبة، الدي يمكننا أن نمتلكه"[1].

إن ما هو حاسم في هذه الرابطة ليس أن الفن يمثل الواقع المثالي، بل إنه يقدمه كواقع جميل. الجمال يعطي المثالي طبيعة إضفاء السحر والبهجة والعظمة على السعادة. فمن

1. Goethe, *Der Sammler und die Seinigen*, toward the end of the sixth letter.

خلاله وحده يمكن للعالم الوهمي أن يبتعث مظهر الألفة والحضور. أي الواقع بالاختصار. إن الوهم يمكن—في الواقع—شيئًا من أن يظهر: في جمال العمل الفني يتحقق الاشتياق بشكل مؤقت. إن المتلقي يعيش السعادة وبمجرد ما تتشكل في العمل، يمكن تكرار اللحظة الجميلة دومًا. إنها تتسرمد في العمل الفني. والمتلقي يستطيع في المتعة الفنية أن ينتج مثل هذه السعادة دومًا.

لقد كانت الثقافة الإيجابية الشكل التاريخي الذي جرى الاحتفاظ فيه بتلك الرغبات الإنسانية التي تتجاوز الإنتاج المادي للوجود. وإلى هذا المدى، فإن ما هو صادق بالنسبة لشكل الواقع الاجتماعي الذي تمت إليه، يكون صادقًا بالمثل بالنسبة لها: الحق في جانبها. من المؤكد أنها تحرر "الظروف الخارجية" من المسئولية بالنسبة "لرسالة الإنسان" ومن ثم تجمد جورها. غير أنها تبعث مهمة رسم صورة لعالم أفضل. إن الصورة تتشوه والتشويه يزيف كل القيم الثقافية البورجوازية. ومع هذا فهي صورة للسعادة. هناك عنصر للبهجة الأرضية في أعمال الفن البورجوازي العظيم، حتى وهي تصور السماء. إن الفرد يستمتع بالجمال والخير والإشراق والسلام والفرح المنتصر. بل إنه ليتمتع حتى بالألم والمعاناة، القسوة والجريمة. إنه يعيش التحرر. وهو يفهم ويجعل الفهم يواجه ويستجيب لغرائزه ومطالبه. ويجري اختراق التشيؤ في خصوصيته. في الفن ليس على الفرد أن يكون "واقعيًا" لأن الإنسان ليس وظيفته أو كيانه الاجتماعي. المعاناة المعاناة، والفرح الفرح. والعالم يبدو على نحو ما هو عليه وراء الشكل السلعي: المنظر الطبيعي منظر طبيعي حقًا والإنسان إنسان حقًا.

وفي شكل الوجود الذي تمت إليه الثقافة الإيجابية "السعادة في الوجود... لا تكون ممكنة إلا كسعادة في الوهم"[1]. غير أن لهذا الوهم تأثيرًا واقعيًا ينتج الإشباع. وبالرغم من هذا يتغير معنى الوهم تغيرًا حاسمًا، إنه يكون في خدمة الوضع القائم: فالفكرة المتمردة تصبح شيئًا

1. Nietzsche, *op. cit.*, XIV. p. 366.

كماليًّا في التبرير. وحقيقة عالم أسمى، خير أسمى من الوجود المادي، تخفي الحقيقة القائلة بأن الوجود المادي الأفضل يمكن أن يخلق فيما يمكن أن تتحقق فيه مثل السعادة. وحتى التعاسة ـــ في الثقافة الإيجابية ـــ تصبح وظيفة تبعية وإذعان. إن الفن بعرضه الجميل على أنه الحاضر إنما يهدّئ من الرغبة المتمردة، وهو مع غيره من الأمور الثقافية قد ساهم في التحقق التربوي العظيم الذي ينظم الفرد المتحرر الذي حملت له الحرية الجديدة شكلاً جديدًا من القيد، لدرجة أنه يتحمل لا حرية الوجود الاجتماعي. إن إمكانية حياة أغنى، إمكانية تتكشف بمساعدة الفكر الحديث، والشكل الفعلي للحياة مسائل قد تعارضت جهرًا وأرغمت هذا الفكر على أن يبطّن مطالبه وأن يحرف نتائجه. وقد اقتضى الأمر تربية طويلة عبر القرون للمساعدة في تحمل الهزة المنتجة يوميًّا التي تنبعث من التناقض بين الاحتفال الدائم بالحرية اللامغتربة، وعظمة الشخص وكرامته وعظم العقل وذاتيته وخيريته الإنسانية والإحسان الكلي والعدالة من جهة والانحطاط العام لغالبية البشرية ولا عقلانية عملية الحياة الاجتماعية، وانتصار سوق العمل على الإنسانية والربح على الأريحية من جهة أخرى. "إن التزييف التام للتجاوز قد نما على أساس (إفقار) الحياة..."[1]، غير أن حقن السعادة الثقافية في التعاسة وإضفاء الطابع الروحي على الحسية يخففان من بؤس ومرض تلك الحياة ويرفعانها إلى قدرة عمل "صحية". هذه هي المعجزة الحقيقية للثقافة الإيجابية. إن الناس يستطيعون أن يشعروا بأنهم سعداء حتى بدون أن يكونوا سعداء على الإطلاق. إن تأثير الوهم يصبح غير صحيح حتى مع تأكيد الإنسان بأنه سعيد. والفرد ـــ مرتدًّا إلى ذاته ـــ يتعلم كيف يحب عزلته وكيف يحبها بمعنى ما من المعاني. ويحدث تَسَام للعزلة الواقعية إلى العزلة الميتافيزيقية، وعلى هذا نرى الشذى والسرور الكليين للامتلاء الباطني غير المسغبة الخارجية. إن الثقافة الإيجابية ـــ في فكرتها عن الشخصية ـــ تقدم وتمجد العزلة والإقفار الاجتماعيين الخاصين بالفرد.

1 *Ibid*, VIII, p. 41.

إن الشخصية هي حامل المثال الثقافي. ومن المفروض أنها تقدم السعادة في الشكل الذي تزعم فيه هذه الثقافة أنه الخير الأقصى: التناغم الخاص وسط الفوضى العامة، النشاط المرح وسط العمل المرير. والشخصية تستوعب كل شيء خيّر وتنبذ أو تشذب كل شيء سيء. ولا يهم أن الإنسان حي، ما يهم هو فقط أنه يعيش بقدر الإمكان على ما يرام، وهذا هو مفهوم من مفاهيم الثقافة الإيجابية. "على ما يرام" هنا نشير أساسًا إلى الثقافة: المشاركة في القيم الروحية والعقلية، جعل الوجود الفردي يلهث وراء إنسانية الروح ورحابة العقل. وتُحذف سعادة المتعة اللا متعقلة من مثال الهناءة. وقد لا تخرق الهناءة قوانين النظام القائم، وفي الحقيقة لا تحتاج إلى أن تخرق هذه القوانين فإنها تتحقق بشكل باطني محايث. والشخصية المفروض فيها أن تكون ــــ في الثقافة الإيجابية ــــ "السعادة القصوى" للإنسان، يجب أن تحترم أسس الوضع القائم: الاهتمام بالعلاقات المعطاة للسيادة من فضائلها.

ولم تكن الشخصية دائمًا على هذا النحو. فمن قبل، في بداية العصر الجديد، أظهرت الشخصية وجهًا آخر. إنها تمت في المقام الأول إلى أيديولوجية التحرر البورجوازي للفرد. لقد كان الشخص هو مصدر كل القوى والخصائص التي تجعل الفرد قادرًا على أن يسيطر على مصيره وأن يشكل بيئته بمقتضى احتياجاته. وقد صوّر يعقوب بوركهارت هذه الفكرة عن الشخصية في عصر النهضة[1]. فإذا كان الفرد يُخاطب كشخصية فهذا يعني تأكيدًا أن كل ما فعله من نفسه يدين فحسب له وليس للسابقين عليه أو الوضع الاجتماعي أو الله. والعلامة المميزة للشخصية لم تكن النفس (بمعنى "النفس الجميلة") بل القوة، التأثير، الشهرة: حياة ممتدة ومليئة بالأفعال بقدر ما يكون.

وفي مفهوم الشخصية الذي كان يمثل الثقافة الإيجابية منذ كانت، لم يُترك شيء من هذه الفاعلية الممتدة. لقد ظلت الشخصية سيدة وجودها ولكن كانت روحية وخلقية.

1 *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 11th ed., L. Geiger, ed. (Leipzig, 1913), especially I, pp. 150ff.

"الحرية والاستقلال عن آلية الطبيعة ككل"—التي هي أمارة على طبيعتها[١]، ليست سوى حرية "معقولة" تتقبل الظروف القائمة في الحياة باعتبارها مادة الواجب. لقد تقلصت مسافة التحقق الخارجي؛ واتسع التحقق الباطني إلى حد كبير. لقد تعلم الشخص كيف يضع كل مطالبه أساسًاعلى نفسه. ودور النفس قد ازداد دقة من الناحية الباطنية وازداد تواضعًا من الناحية الخارجية. لم يعد الشخص نقطة وثوب للهجوم على العالم، بل أصبح خطًا محميًا وراء الجبهة. وباطنيته، كشخص أخلاقي، هي الملكية المضمونة الوحيدة للشخص، إنها الملكية الوحيدة التي لا يستطيع أن يفقدها أبدًا[٢]. لم تعد الباطنية مصدر الانتصار، بل مصدر الزهد.الشخصية تميز—فوق كل شيء—ذلك الذي يتنسك، ذلك الذي يقتصد في الإنجاز داخل الظروف المعطاة بصرف النظر عن تعاسة ما يمكن أن يكون على هذا الإنجاز. إنها تجد السعادة في "التعمير". ولكن حتى في هذا الشكل الهزيل، تحتوي فكرة الشخصية على جانب تقدمي: لا يزال الفرد هو موضع الاهتمام الأقصى. من المؤكد أن الثقافة تجعل الناس فرادى في عزلة الشخصيات التي يقع تحققها على عاتقها. غير أن هذا ينطبق على منهج للنظام لا يزال غير وافٍ للطبيعة لأنه يعفي منطقة بعينها من الحياة الخاصة من السيادة. إنه يجعل الفرد يعيش كشخص طالما أنه لا يقلق ديناميات العمل ويجعل القوانين المحايثة لديناميات العمل هذه، أي القوى الاقتصادية، تعني بتكامل الناس الاجتماعي.

***

وتحدث التغيرات بمجرد ما لا يعود الحفاظ على الشكل القائم لديناميات العمل يكسب غايته بمجرد التحريك الجزئي (تاركًا الحياة الخاصة للفرد كاحتياطي). بل يتطلب بالأحرى "التحريك الكامل" الذي يجب خلاله أن يخضع الفرد في جميع المجالات الخاصة بوجوده لنظام

1. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, V, p. 95.

٢. عبر عن هذا جوته، انظر المؤلفات الكاملة، 'Zahme Xenien', *Werke*, IV, p. 54.

الدولة التسلطية الشمولية. والآن، تصطرع البورجوازية مع ثقافتها. فالتحريك الكلي الشامل في حقبة الرأسمالية الاحتكارية متنافر مع الجوانب المتقدمة للثقافة المتمركزة حول فكرة الشخصية، وتبدأ مرحلة التدمير الذاتي على الثقافة الإيجابية.

إن حب القتال الصارخ من جانب الدولة التسلطية الشمولية ضد "المثل الليبرالية" للإنسانية والفردية والعقلانية وضد الفن والفلسفة المثاليين لا يمكن أن يخفي أن ما يحدث هو عملية تدمير ذاتي. وكما أن إعادة التنظيم الاجتماعي القائمة في الانتقال من الديمقراطية النيابية إلى زعامة الدولة التسلطية الشمولية هي فحسب إعادة تنظيم داخل النظام القائم، كذلك إعادة التنظيم الثقافية التي فيها تتغير المثالية الليبرالية إلى واقعية بطولية، تحدث داخل الثقافة الإيجابية نفسها. وطبيعتها هي تقديم دفاع جديد عن الأشكال القديمة للوجود، والوظيفة الرئيسية للثقافة تظل كما هي. كل ما يتغير فحسب هو الطرق التي بها نمارس هذه الوظيفة.

وذاتية المحتوى الباقية داخل تغير كامل الشكل يمكن تبيّنها على نحو جزئي في فكرة الباطنية الجوانية التي تحتوي على عملية قلب للغرائز والقوى المتفجرة إلى أبعاد روحية كانت واحدة من أقوى الدوافع للعملية المنظمة. لقد ألغت الثقافة الإيجابية التطاحنات في مجتمع باطني مجرد. واعتبر الناس جميعًا، بحسبانهم أشخاصًا في حريتهم وكرامتهم الروحية، متساوين في القيمة، ففوق المتناقضات الواقعية تقوم مملكة التضامن الثقافي. وخلال أحدث فترة للثقافة الإيجابية تحول هذا المجتمع الباطني المجرد (مجرد لأنه يترك التطاحنات الواقعية دون أن تُمس) إلى مجتمع خارجي مجرد بالمثل، فالفرد يُقحم في تجمعية زائفة (الجنس، الشعب، الدم، المنبت). غير أن هذه الخارجية البرانية لها الوظيفة نفسها التي للداخلية الجوانية: الاستسلام والخضوع للوضع القائم ويمكن تحملهما بالمظهر الخارجي البراق للعظمة. وكون الأفراد

المتحررين لمدة أربعمائة عام يزحفون ـ مع وجود قلاقل واهنة ـ في الصفوف المتراصة المشتركة للدولة التسلطية الشمولية إنما يرجع إلى حد ليس بالقليل إلى الثقافة الإيجابية.

إن الأساليب الجديدة للنظام ما كان يمكن أن تكون بدون نبذ العناصر المتقدمة الموجودة في المراحل الأسبق للثقافة. فإذا نُظر إلى ثقافة تلك المراحل من وجهة نظر التطور الأحدث لبدت أشبه بماض سعيد. ولكن لا يهم كثيرًا كيف أن إعادة التنظيم الشمولي للوجود لا تفيد بالفعل سوى مصالح جماعات اجتماعية صغيرة، فهي تقدم نفسها ـــ شأن سابقتها ـــ على أنها الطريقة التي تحتفظ فيها الكلية الاجتماعية بنفسها في الموقف المتغير، وهي إلى هذا المدى تمثل ـــ بشكل سيء وبتعاسة متزايدة للأغلبية ـــ مصلحة الأفراد الذين يرتبط وجودهم بالحفاظ على هذا النظام. وهي هذا النظام الذي كانت متضمنة فيه الثقافة المثالية. هذا التناقض المزدوج هو في جانب منه مصدر الضعف الذي تحتج به الثقافة اليوم على شكلها الجديد.

يتضح المدى الذي ترتبط به الباطنية المثالية بالخارجية البطولية في الجبهة المتحدة ضد العقل. فمع التقدير الشديد للعقل الذي كان مميزًا لحقب عديدة ولحامل الثقافة الإيجابية، يظهر دائمًا احتقار شديد للعقل ماثل في الممارسة البورجوازية. وقد تجد تبريرها في نقص الفلسفة الخاصة بالاهتمام بالمشكلات الحقيقية للناس. ولكن لا تزال هناك أسباب أخرى. عن سبب كون الثقافة الإيجابية أساسًا ثقافة للنفس لا ثقافة للعقل. إن العقل حتى قبل انهياره كان دائمًا موضع الشك مع أنه أكثر واقعية وأكثر مدعاة للطلب وأكثر اقترابًا من الحقيقة عن النفس. وإن نورانيته وعقلانيته النقديتين وتناقضه مع الوقائعية اللا عقلانية صعب إخفاؤها والصمت عنها. إن هيجل لا يساير الدولة التسلطية الشمولية؛ لقد كان مع العقل على حين أن المحدثين هم مع النفس والشعور. إن العقل لا يستطيع أن يهرب من الواقع بدون أن ينكر نفسه؛ أما

النفس فهي قادرة ومفروض فيها أن تفعل هذا. وتمامًا لأن النفس تسكن فيما وراء الاقتصاد فإن الاقتصاد يستطيع أن يوجهها بسهولة. والنفس تستمد قيمتها من ذاتيتها لا من خضوعها لقانون القيمة. والفرد الممتلئ نفسًا أكثر تملقًا، أكثر هدوءًا، أكثر استسلامًا للقدر، أكثر إطاعة للسلطة، فهو يستطيع أن يحتفظ لنفسه بثروة نفسه ويستطيع أن يعلي من قدر نفسه بشكل مأساوي وبطولي. والتربية المكثفة عن الحرية الباطنية التي كانت في حالة تقدم منذ لوثر تحمل الآن أشد ثمارها اختيارًا وذلك في الوقت الذي تدمر فيه الحرية الباطنية نفسها بأن تتحول إلى اللاحرية الخارجية. وعليه في حين أن العقل يقع فريسة للكراهية والاحتقار، لا تزال النفس موضع التكريم، حتى أنه ليوجه اللوم إلى الليبرالية بأنها لم تعد تعني بـ "النفس والمحتوى الأخلاقي". "عظمة النفس والشخصية مع الطبع القوي" و"التوسع اللانهائي للنفس" هي شعارات ترفع على أنها "أعمق ملمح روحي للفن الكلاسي". وإن مهرجانات واحتفالات الدولة التسلطية الشمولية ومواكبها العسكرية وتكوينها النفسي وخطب زعمائها كلها موجهة إلى النفس، كلها تتجه إلى القلب حتى عندما يكون قصدها هو القوة.

ولقد تم رسم الخطوط العريضة للشكل البطولي للثقافة الإيجابية بأوضح ما يكون خلال فترة الإعداد الأيديولوجي للدولة التسلطية الشمولية. وجدير بالملاحظة العداء "للبناء الأكاديمي والفني" و"للأشكال المتنافرة للتنوير"—ذلك العداء الذي تأخذه على عاتقها. هذا البنيان الثقافي إنما يُحكم عليه ويُنبذ من قبل متطلبات التحريك الكلي الشامل. إنه:

> "لا يمثل شيئًا سوى واحة من الواحات الأخيرة للأمن البورجوازي. إنه يقدم أكبر تبرير مقبول لتجنب اتخاذ قرار سياسي".

والدعاية الثقافية هي:

"نوع من الأفيون يحجب الخطر ويدعو إلى دعم خدّاع للنظام. غير أن هذا يعد ترفًا لا يطاق في موقف ليست الحاجة فيه اليوم هي أن نتكلم عن التراث، بل حتى نخلقه. نحن نعيش في فترة من التاريخ فيه يعتمد كل شيء على تحريك هائل وتركيز شديد على القوى المتاحة"(١).

التحريك والتركيز من أجل ماذا؟ إن ما لا يزال يشخصه إرنست ينجر Ernest Yunger على أنه خلاص لـ "كلية حياتنا" كخلق لعالم بطولي للعمل وما إلى ذلك إنما يتكشف في العمل بشكل متزايد على أنه إعادة تشكيل للوجود الإنساني خدمة لأشد المصالح الاقتصادية قوة، وهي تحدد أيضًا مطالب ثقافة جديدة. إن تكثيف وتوسع نظام العمل يجعل الانشغال بـ "مثل علم موضوعي وفن يوجد لذاته" يبدو مضيعة للوقت. ويبدو من المرغوب فيه تنحية ثقل الموازنة في هذه الحقبة. "إن ثقافتنا المدعاة الكلية لا تستطيع أن تمنع حتى أصغر دولة مجاورة أن تخترق الحدود" والذي هو حقًا ما هو أولى. على العالم أن يعرف أن الحكومة لن تتردد لحظة "أن تبيع بالمزاد العلني كل كنوز الفن في المتاحف إذا اقتضى الدفاع القومي هذا". هذه النظرة تحدد شكل الثقافة الجديدة التي تحل محل الثقافة القديمة. يجب أن تمثلها قيادة شابة وطائشة. "وكلما قلت التربية من النوع المستخدم الذي تمتلكه هذه الشريحة من المجتمع كان هذا أفضل".

إن المقترحات الشكية التي يقدمها يانجر غامضة وقاصرة أساسًا على الفن "كما أن المنتصر يكتب التاريخ أي يخلق أسطورته، كذلك يقرر ما الذي يُعد فنًا" حتى الفن يجب أن يدخل في خدمة الدفاع الوطني والعمل والنظام العسكري. (يذكر يانجر تخطيط المدن: تقطيع أوصال بلوكات المدينة الكبيرة بشكل يمكن من تشتيت الجماهير في حالة الحرب والثورة، والتنظيم العسكري للريف وما إلى ذلك). وطالما أن مثل هذه الثقافة تهدف إلى ثراء

1. Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*, 2d ed. (Hamburg, 1932) p. 199.

وجمال وأمن الدولة التسلطية الشمولية فإنها تتميز بوظيفتها الاجتماعية الخاصة بتنظيم المجتمع ككل لصالح جماعات قليلة قوية اقتصاديًا والذين يعيشون كطفيليات عليها. ومن ثم نجد الثقافة بمساهمتها في التواضع والتضحية والفقر والقيام بالواجب من جهة والإرادة المتطرفة للقوة والدافع للتوسع والكمال التقني والعسكري من جهة أخرى. "إن مهمة التحريك الكلي هو تحويل الحياة إلى طاقة كما يظهر في الاقتصاد والتكنولوجيا والنقل" إن الطقوس المثالية الخاصة بالباطنية والطقوس البطولية الخاصة بالدولة تخدم في الأساس نظامًا اجتماعيًا متطابقًا مع هذا بحيث أن الفرد الآن يضحي به من أجله. وعلى حين أن التمجيد الثقافي السابق كان لإشباع الرغبة الشخصية في السعادة، فإن سعادة الفرد الآن هي الاختفاء تمامًا خلف عظمة الشعب. وعلى حين أن الثقافة سابقًا تهدّئ مطلب السعادة في الوهم الحقيقي، فإنها تعلم الفرد الآن أنه قد لا يقدم مثل هذا المطلب على الإطلاق: "المعيار المعطى يكمن في طريقة العامل في الحياة. ما هو ضروري ليس هو تحسين هذه الطريقة للحياة، بل تزويدها بمعنى أقصى وحاسم" وهنا نجد "التفخيم" يحل محل التغيير. والثقافة المدمرة بهذه الطريقة هي تعبير عن التركيز الشديد لاتجاهات رئيسية في الثقافة الإيجابية.

وإن التغلب على هذه الاتجاهات بأي معنى حقيقي إنما سيفضي لا إلى هدم الثقافة على هذا النحو بل سيفضي إلى القضاء على طابعها الإيجابي. إن الثقافة الإيجابية كانت هي الصورة المقابلة لنظام فيه لا يترك الإنتاج المادي للحياة أي فسحة مكانية أو زمنية لتلك المناطق للوجود التي شخصها القدماء على أنها "جميلة". وأصبح من المعتاد أن نرى المجال الشامل للإنتاج المادي ملوثًا أساسًا بشوائب المسغبة والقسوة والجور، هو يخل أو يقهر أي مطالب تحتج عليه. وإن تحريف كل الفلسفة الثقافية التقليدية أي فصل الثقافة عن الحضارة وعن عملية الحياة المادية قائم على التسليم بديمومة هذا الموقف التاريخي. ويجري

تبريء هذا الموقف التاريخي ميتافيزيقيًّا عن طريق نظرية الثقافة التي بها يجب على الحياة "أن تموت إلى حد معين" لكي "تصل إلى خيرات القيمة المستقلة".

إن ربط الثقافة بعملية الحياة المادية يعد خطيئة ضد العقل والنفس. وكحقيقة واقعة، وإن حدوث هذا الربط فإن كل ما يفعله هو أن يظهر ما كان في الواقع مُعَمًّى لمدة طويلة نظرًا لأن تقبل الخيرات الثقافية بجانب تقبل الإنتاج يحكمها قانون القيمة. ومع هذا فاللوم مبرر إلى الحد الذي حتى الآن لا يشغل مثل هذا الاستيعاب مكانه سوى على شكل مذهب المنفعة العامة. وهذا المذهب هو بكل بساطة المقابل للثقافة الإيجابية. إن مفهومه عن النوع ليس سوى مفهوم رجل الأعمال الذي يدخل السعادة في كتبه كثمن محتم: كحمية وبعث ضرورين. إن السعادة تحسب منذ البداية بالنسبة لنفعها تمامًا كما توزن فرصة الربح بالنسبة للمخاطرة والتكاليف ومن ثم تدرج بنعومة في المبدأ الاقتصادي لهذا المجتمع في مذهب المنفعة العامة نجد أن مصلحة الفرد تظل مرتبطة بالمصلحة الرئيسية للنظام القائم، فسعادته غير مؤذية وعدم الأذى هذا يجري الاحتفاظ به حتى في تنظيم وقت الفراغ في الدولة التسلطية الشمولية. والفرح الذي كان مسموحًا به من أي نوع يُنظم الآن: الريف بمراعيه، مستقرة سعادة العطل الأسبوعية، يتحول إلى أراض محروثة، ونزهة البورجوازي الصغير تحل محلها الكشافة. إن عدم الأذى يولد نفيه.

من وجهة نظر مصلحة الوضع القائم يجب أن يبدو القضاء الحقيقي على الثقافة الإيجابية أمرًا طوبويًّا، فهذا يتجاوز الكلية الاجتماعية التي وقعت الثقافة أسيرة لها. وطالما أن الثقافة ـــ كما في الفكر الغربي ـــ تعني الثقافة الإيجابية، فإن القضاء على طابعها الإيجابي سيبدو أنه قضاء على الثقافة بما هي ثقافة. والتأكيد بأن الثقافة اليوم أصبحت غير ضرورية إنما يحتوي على عنصر دينامي متقدم. كل ما هنالك أن نقص الثقافة من الموضوع في الدولة التسلطية الشمولية يستمد لا من التحقق بل من

إدراك أنه حتى إبقاء الرغبة في التحقق حية هو خطر في الموقف الراهن. عندما تصل الثقافة إلى نقطة شجب التحقق نفسه، لا مجرد الرغبة، فإنها لن تتمكن من أن تفعل هذا في المحتويات التي تحمل طابعًا إيجابيًا. و"العرفان بالجميل" ربما يكون حينئذ هو ماهيتها كما أكد نيتشه عن الجمال كله وعن الفن العظيم. سوف يجد الجمال تجسيدًا جديدًا عندما لا يعود ماثلاً كوهم حقيقي، بل يعبر بدلاً من هذا عن الواقع وعن الفرح في الواقع. وتذوق مثل هذه الإمكانات يمكن أن يكون قد تم في معايشة التماثيل الأغريقية أو موسيقى موزار أو بيتهوفن. وعلى أي حال ربما لا يتحول الجمال وتذوقه إلى الفن، ربما يكون الفن على هذا النحو بلا موضوعات. بالنسبة للإنسان العادي كان الجمال متمثلاً في المتاحف لمدة قرن على الأقل، لقد كان المتحف أنسب مكان لكي يمكن للفرد إنتاج الانسحاب من الوقائعية والعزاء بانه قد ارتفع إلى عالم أكثر كرامة. وهذه الصفة المتخفية كانت ماثلة أيضًا في المعالجة الاحتفائية بالكلاسيات حيث الكرامة وحدها كامنة لتهدئة كل العناصر المتفجرة. إن ما فعله كاتب أو مفكر كلاسي أو قاله لا يجب أخذه تمامًا على محمل الجد لأنه يمت إلى عالم آخر ولا يتصدع مع هذا العالم. إن اشتباك الدولة التسلطية الشمولية ضد البناء الثقافي يحتوي على عنصر من المعرفة الصحيحة. ولكن عندما تهاجم "الأشكال الزخرفية للبناء" فإنها لا ترى سوى أن تحل مناهج حديثة محل المناهج البالية.

إن كل محاولة لرسم صورة عامة للصورة المقابلة للثقافة الإيجابية تقف ضد الأكليشيه الذي لا يصدق عن نعيم البلهاء. ومن الأفضل تقبل هذا الأكليشيه عن تقبل الأكليشيه الخاص بتحويل الأرض إلى مركز عملاق والذي يبدو في أعماق بعض النظريات عن الثقافة. هناك كلام عن "انتشار عام للقيم الثقافية" وعن "حق أعضاء الأمة في المنافع الثقافية" وعن "رفع مستوى الثقافة الفيزيائية والروحية والخلقية للأمة". ولكن كل هذا قد لا

يبدو سوى مجرد رفع أيديولوجية مجتمع متصارع إلى الحالة الواعية لحياة مجتمع آخر واستخلاص فضيلة جديدة من ضرورته. وعندما يتحدث كونسكي عن "السعادة القادمة" فإنه يعني أساسًا "التأثيرات البهيجة للعمل العلمي" و"المتعة التعاطفية في مجالات العلم والفن والطبيعة والرياضة والألعاب". "إن كل شيء قد خلق حتى الآن في درب الثقافة يجب... أن يوضع تحت طلب الجماهير" التي "مهمتها أن تقهر هذه الثقافة كلها لنفسها". وهذا لا يمكن أن يعني شيئًا سوى كسب الجماهير للنظام الاجتماعي الذي تؤكده "الثقافة كلها". مثل هذه الآراء تعمى عن النقطة الرئيسية: القضاء على هذه الثقافة. وليس العنصر البدائي المادي الموجود في فكرة جنة البلهاء هو الزائف، بل الزائف هو سرمديته. فطالما أن العالم في حركة متبادلة سيكون هناك صراع شديد ومعاناة كافية لتدمير الصورة الرعوية. طالما أنه توجد مملكة للضرورة فستكون هناك حاجة كافية. وحتى الثقافة اللاإيجابية ستُحمَّل بالحركية والضرورة: الرقص فوق بركان، الضحك في الأسى، التحرك مع الموت. وطالما أن هذا حقيقي، فإن إنتاج الحياة سيظل يحتوي على إنتاج للثقافة: تهدئة الاشتياقات التي لم تتحقق، وتطهير الغرائز التي لم تتحقق. في الثقافة الإيجابية يرتبط الزهد بالفساد الخارجي للفرد، يرتبط لين العريكة بنظام سيء. إن الكفاح ضد الزائلية لا يحرر الحسية بل يحط من قيمتها، وفي الحقيقة لا يكون ممكنًا إلا على أساس انحطاط القيمة هذا. وهذه التعاسة ليست ميتافيزيقية، إنها نتاج تنظيم اجتماعي لا عقلاني. مع استقبال الثقافة الإيجابية، لن يستأصل تقويض هذا التنظيم الاجتماعي الفردية، بل سيحققها. و"إذا حدث وكنا سعداء فلن نستطيع أن نفعل شيئًا سوى نشر الثقافة وترويجها"[1].

1. Nietzsche, *op. cit.*, XI, p. 241.

الفصل ٤

الفلسفة والنظرية النقدية

منذ البداية والنظرية النقدية للمجتمع متضمنة دومًا في المشكلات والمجادلات الفلسفية وكذلك الاجتماعية. وفي زمن صدورها، في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر، كانت الفلسفة أشد أشكال الوعي تقدمًا، وكانت الظروف الواقعية في ألمانيا مختلفة بمقارنتها بالفلسفة. وهناك بدأ نقد النظام القائم كنقد لذلك الوعي وإلا كان واجهة موضوعة في مرحلة تاريخية مبكرة وأقل تقدمًا عن ذلك الذي أحرز الواقع من قبل في البلدان خارج ألمانيا. فإذا حدث أن أدركت النظرية مسئولية الظروف الاقتصادية لكلية العالم القائم واستوعبت الإطار الاجتماعي الذي ينتظم فيه الواقع، فإن الفلسفة تصبح من نافلة القول وذلك كتنظيم علمي مستقل يتناول بناء الواقع. زيادة على ذلك، فإن المشكلات التي تلقي بثقلها على إمكانات الإنسان والعقل يمكنها الآن أن تحصل على نظرة إليها من وجهة نظر الاقتصاد.

وهكذا تبدو الفلسفة داخل المفاهيم الاقتصادية للنظرية المادية، وكل مفهوم منها هو أكثر من مفهوم اقتصادي من ذلك النوع الذي يستخدمه التنظيم الأكاديمي للاقتصاد. ويقع على عاتق متجه النظرية أكثر من ذي قبل أن تفسر كلية الإنسان وعالمه في إطار وجوده الاجتماعي. ومع هذا فسيكون من الزيف وفق هذا رد هذه المفاهيم إلى المفاهيم الفلسفية. بل بالعكس، إن المضامين الفلسفية

الملائمة للنظرية يجب استنباطها من البناء الاقتصادي. إنها تشير إلى ظروف من شأنها—إذا مانُسيت—إن تهدد النظرية ككل.

إن النظرية النقدية للمجتمع حسب معتقد مؤسسيها مرتبطة أساسًا بالمادية، ولا يعني هذا أنها لهذا تشيد نفسها كمذهب فلسفي متعارض مع المذاهب الفلسفية الأخرى. إن نظرية المجتمع هي مذهب اقتصادي وليست مذهبًا فلسفيًا. وهناك عنصران رئيسيان يربطان المادية بالنظرية الاجتماعية الصحيحة: الاهتمام بالسعادة الإنسانية والاعتقاد بأن هذه السعادة لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال تبديل الظروف المادية للوجود. والمجرى الفعلي للتبديل والمقاييس الرئيسية التي يجب الأخذ بها للوصول إلى تنظيم عقلاني للمجتمع إنما يشخصها تحليل للظروف الاقتصادية والسياسية في الموقف التاريخي المحدد. إن العمران الناجم للمجتمع الجديد لا يمكن أن يكون موضوع النظرية، فعليه أن يحدث كخلق حر للأفراد المتحررين. وعندما حدث إدراك للعقل على أنه التنظيم العقلاني للبشرية، فإن الفلسفة تُركت بدون موضوع وذلك لأن الفلسفة—إلى المدى الذي هي عليه حتى الآن باعتبارها شيئًا أكثر من مجرد انشغال أو تنظيم داخل التقسيم المعطى للعمل—قد استمدت حياتها من واقع العقل الذي لم يوجد بعد.

إن العقل هو المقولة الرئيسية للفكر الفلسفي؛ إنه المقولة الوحيدة التي ربط بها نفسه بالمصير الإنساني. إن الفلسفة تريد أن تكشف الأسس القصوى والأكثر عمومية للوجود. وباسم العقل تتصور فكرة وجود أصيل فيه تتصالح كل المتقابلات الكبيرة "الذات والموضوع، الماهية والمظهر، الفكر والوجود" ويرتبط بهذه الفكرة الاقتناع بأن ما يوجد ليس عقلانيًا على نحو مباشر ومن قبل بل يجب وصفه في ضوء العقل. إن العقل يمثل الإمكانية القصوى للإنسان والوجود؛ وهما يمتّان إلى بعض، وذلك لأن العقل إذا اعتبر هو قوام الجوهر فإن هذا يعني أن العالم—في ذروة

مستواه كواقع أصيل—لا يعود يعارض الفكر العقلاني للناس باعتباره مجرد موضوعية مادية. بل بالأحرى، إنه يجري استيعابه الآن بالفكر ويتحدد على أنه فكرة مطلقة. وهذا يعني أن الطبيعة التناقضية الخارجية للموضوعية المادية إنما تُقهَر في عملية تتأسس خلالها هوية الذات والموضوع باعتبارها البناء العقلاني التصوري المشترك للاثنين. والعالم في بنائه يُعد خاضعًا للعقل، يعد معتمدًا عليه وتجري الهيمنة عليه به. والفلسفة في هذا الشكل تكون المثالية؛ إنها تصنف الوجود فتضعه تحت الفكر. ولكن من خلال هذه الأطروحة الأولى التي قسمت الفلسفة إلى العقلانية والمثالية أصبحت فلسفة نقدية بالمثل. فلما كان العالم المعطى مقيدًا بالفكر العقلاني ويعتمد عليه بشكل أنطولوجي، فقد طرح كل ما يناقض العقل أو ما ليس عقلانيًّا كشيء يجب قهره، وتأسيس العقل أنه محاكمة نقدية. وقد اتخذ العقل في فلسفة العصر البورجوازي شكل الذاتية العقلانية، فكان على الإنسان، الفرد، أن يختبر ويحكم على كل شيء معطى عن طريق قوة معرفته. وهكذا يحتوي مفهوم العقل مفهوم الحرية بالمثل، لأن مثل هذا الاختبار والحكم سيكونان بلا معنى إذا لم يكن الإنسان حرًّا في العمل بمقتضى بصيرته وأن يجعل ما يواجهه يتفق ويتمشى مع العقل.

> "تعلمنا الفلسفة أن كل صفات العقل لا تعيش إلا من خلال الحرية وأنها كلها ليست سوى وسيلة للحرية، وأن الكل يبحث عن وينتج الحرية. وتمت إلى الفلسفة التأملية المعرفة بأن الحرية هي وحدها الشيء الحقيقي بالنسبة للعقل"[١].

إن كل ما كان يفعله هيجل هو استخلاص نتيجة من التراث الفلسفي الكلي عندما وحَّد بين العقل والحرية. الحرية هي "العنصر الصوري" للعقلانية، هي الشكل الوحيد الذي يمكن أن يوجد فيه العقل[٢].

1 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte in Werke, 2d ed. (Berlin, 1840-47), IX, p. 22.

2 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in Werke, XIII, p. 34.

ويبدو أن الفلسفة —بمفهوم العقل على أنه الحرية— قد وصلت إلى نهايتها، وما يبقى بارزًا لتحقيق العقل ليس مهمة فلسفية. لقد رأى هيجل تاريخ الفلسفة على أنه قد وصل إلى نتيجته الحاسمة في هذا الصدد. وعلى أي حال، فإن هذا لا يعني بالنسبة للبشرية مستقبلاً أفضل بل حاضرًا أسوأ يسرمده هذا الوضع. وبطبيعة الحال كان كانت قد كتب مقالات عن التاريخ الشمولي الكلي بقصد عالمي وفق السلام الدائم. غير أن فلسفته الكلية الصورية ابتعثت الاعتقاد بأن تحقق العقل من خلال التحول الفعلي ليس ضروريًا حيث أن الأفراد يمكن أن يصبحوا عقلانيين وأحرارًا داخل النظام القائم. ولقد وقعت هذه الفلسفة في مفاهيمها الرئيسية ضحية لنظام المرحلة البورجوازية، ففي عالم بدون عقل، يكون العقل وحده هو ا لشبيه بالعقلانية، في حالة اللا حرية العامة تكون الحرية وحدها شبيهة بما هو حر. هذا الشبه مستمد ومستخرج بباطنية المثالية. إن العقل والحرية يصبحان مهمتين على الفرد أن يحققهما داخل نفسه وهو يستطيع هذا بصرف النظر عن الظروف الخارجية. إن الحرية لا تناقض الضرورة، بل بالعكس، تفترضها بالضرورة. لا يكون حرًا إلا ذلك الذي يدرك الضرورة على أنها ضرورية ومن ثم يقهر ضرورتها ويرفعها إلى مرتبة العقل. وهذا مكافئ لتأكيد أن الشخص الذي يولد مشلولاً والذي لا يمكن علاجه في الحالة المعطاة لعلم الطب إنما يقهر هذه الضرورة عندما يعطى للعقل والحرية مدى داخل وجوده المشلول، إي إذا كان منذ البداية يطرح دومًا احتياجاته وأهدافه وأفعاله فقط كاحتياجات وأهداف وأفعال رجل مشلول. إن العقلانية المثالية تلغي التناقض المعطى بين الحرية والضرورة حتى أن الحرية لا يمكن إطلاقًا أن تنتهك الضرورة، بل بالأحرى تشيد العقلانية المثالية بيتًا داخل الضرورة.

ولقد قال هيجل ذات مرة إن هذا التعليق للضرورة إنما "يحول مظهر الضرورة إلى الحرية"[١].

1 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, par. 158, op. cit., VI, p. 310.

وعلى أي حال فإن الحرية لا تستطيع أن تكون حقيقة الضرورة إلا عندما تكون الضرورة من قبل حقيقية "في ذاتها". إن ارتباط العقلانية المثالية بالوضع القائم إنما يتميز بتصوره الخاص للعلاقة بين الحرية والضرورة. وهذا الارتباط هو الثمن الذي عليها أن تدفعه من أجل حقيقة معرفتها. إن هذا الارتباط معطى من قبل في متجه صاحب الفلسفة المثالية. وهذا الشخص لا يكون عقلانيًا إلا إذا كان مكتفيًا بذاته تمامًا. إن كل ما هو "آخر" غريب وخارجي بالنسبة لهذه الذات، ولكي يكون شيء ما حقيقيًا يجب أن يكون مؤكدًا، ولكي يكون مؤكدًا يجب أن تطرحه الذات على أنه إنجازها. وهذا يكافئ الأساس المزعزع عند ديكارت والأحكام المركبة القبلية عند كانت. الاكتفاء الذاتي والاستقلال عن كل ما هو آخر وغريب هو الضمان الوحيد لحرية الذات. وما هو ليس معتمدًا على أي شخص أو أي شيء آخر، ما يملك نفسه يكون حرًا ويكون قد استبعد الآخر. الارتباط بالآخر بالشكل الذي تصل إليه الذات بالفعل وتكون مرتبطة به إنما يعد خسرانًا وتبعية. وعندما عزا هيجل إلى العقل، باعتباره حقيقة أصيلة، الحركة التي "تظل داخل نفسها" فإنه استطاع أن يضع أرسطو موضع التنفيذ، فالفلسفة منذ البداية كانت متأكدة أن أسمى حال للوجود هو الوجود داخل ذاته.

هذه الهوية في تحديد الواقع الأصيل تشير إلى هوية أعمق، إلى خاصية أعمق. إن شيئًا ما يكون أصيلاً عندما يكون واثقًا بنفسه ويمكن أن يحتفظ بذاته وليس معتمدًا على أي شيء عداه. وهذا النوع من الوجود يمكن الحصول عليه ـــ في رأي المثالية ـــ عندما تمتلك الذات العالم حتى لا يمكن أن تُنتزع منه، وحتى تتصرف به كلية وأنها تلائمه إلى المدى الذي تكون فيه الذات في كل آخرية مع نفسها فحسب. وعلى أي حال، فإن الحرية التي تحصل عليها الأنا التي تفكر عند ديكارت، والذرة الروحية عند ليبنتز، والأنا الكلية الصورية عند كانت والذات ذات الفاعلية الأصلية عند فيشته وروح العالم عند هيجل ليست حرية

التملك السار الذي يترك به الإله الأرسطي في سعادته، بل هي بالأحرى حرية العمل المجهد اللا متناهي. وعلى العقل في الشكل الذي يفترضه على أنه الوجود الأصيل في الفلسفة الحديثة أن ينتج نفسه وحقيقته بشكل مستمر في خامة حرون. إن العقل لا يعيش إلا في هذه العملية. وما على العقل أن يتمه ليس سوى بناء العالم من أجل الأنا. مفروض في العقل أن يخلق الكلية المشاركة اللتين تشترك فيهما الذات الروحية المكتفية بذاتها. ولكن حتى هذا التحقق لا يفضي إلى ما وراء ما يوجد حقًا، إنه لا يغير شيئًا، وذلك لأن بناء العالم كان دائمًا ينجم قبل الفعل الواقعي للفرد، ومن ثم لا يستطيع إطلاقًا أن يأخذ تحققه الأصيل بين يديه. ونفس الجيشان المميز الذي يخشى حقًا أن يأخذ ما هو قائم ويجعل منه شيئًا آخر منه إنما يسود في جميع جوانب هذه العقلانية. إن التطور يؤخذ به، غير أن التطور "ليس تحولاً أو صيرورة إلى شيء آخر مختلف"[١] لأنه في الخاتمة إنما لا يصل إلى شيء لم يوجد من قبل "في ذاته" منذ البداية. وتبدو غيبة التطور العيني في هذه الفلسفة على أنها أجمل الفوائد. وبالدقة في أنضج مراحل هذا التطور، تصبح الآليات الباطنية لمفاهيمها الدينامية واضحة.

ومما لا شك فيه أن كل هذه الخصائص إنما تجعل من العقلانية المثالية فلسفة بورجوازية. ومع هذا فهي من ناحية المفهوم الوحيد للعقل أكثر من مجرد أيديولوجيا وفي تكريس الإنسان لها إنما يفعل الإنسان أكثر من مجرد الكفاح ضد الأيديولوجيا. لا يكون لمفهوم الأيديولوجيا معنى إلا عندما يتجه إلى صالح النظرية في تحول البناء الاجتماعي، وهو مفهوم ليس اجتماعيًا ولا فلسفيًا، بل هو بالأحرى سياسي، وهو يعد معتقدًا لا في علاقته بالظروف الاجتماعية لحقيقته أو لحقيقة مطلقة بل بالأحرى لصالح التحول[٢]. مذاهب فلسفية عديدة لا حصر لها هي مجرد أيديولوجيا، وهي باعتبارها أوهامًا عن العوامل الظاهرة

1 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, op. cit., p. 41.

2 See Max Horkheimer, 'Ein neuer Ideologiebegriff?', Grünbergs Archiv, XV (1930), pp. 38-39..

اجتماعيًا، تكون مهيّأة للاتحاد في جهاز عام للهيمنة والسيادة. والعقلانية المثالية لا تمتّ إلى هذا النوع إلى المدى الذي تكون فيه مثالية حقًا. إن تصور سيادة الوجود عن طريق العقل هو فوق كل شيء ليس مجرد مسلمة للمثالية. إن الدولة التسلطية —بغريزة مؤكدة— قد حاربت المثالية النهجية. لقد تبينت العقلانية الملامح الهامة للمجتمع البورجوازي: الأنا المجرد، العقل المجرد، الحرية المجردة، وإلى هذا المدى فهي وعي صحيح. لقد جرى تصور العقل المحض على أنه عقل "مستقل" عن جميع التجارب. ويبدو العالم التجريبي على أنه يجعل العقل مستقلاً، إنه يتجلى للعقل وله طابع "الغرابة"[١]. وإن قصر العقل على التحقق النظري والعملي "المحض" إنما يتضمن إقرارًا بالوقائعية السيئة —غير أنه يهتم بحق الفرد، يهتم بما فيه مما هو أكثر من كونه "رجل اقتصاد"، يهتم بما هو متروك خارج التبادل الاجتماعي الكلي. إن المثالية تحاول أن تبقي الفكر على الأقل في حالة المحضية، وهي تلعب الدور الفريد المزدوج الخاص بوضع المادية الحقة، مادية النظرية الاجتماعية النقدية في مواجهة المادية الزائفة مادية الممارسة البورجوازية. إن الفرد في المثالية يحتج ضد العالم بأن يجعل نفسه والعالم حرين وعقلانيين في عالم الفكر. وهذه الفلسفة هي —بمعنى جوهري— فردانية. وعلى أي حال، إنها تستوعب تفردية الفرد في إطار كفايته الذاتية و"خاصيته"؛ وكل المحاولات لاستخدام الذات على أنها أساس لبناء عالم ذاتي لها طابع ملتبس. إن الأنا الأعلى لا يستطيع دومًا أن يرتبط بالأنا إلا بطريقة مجردة. ولقد ظل مشكلة بالنسبة للمعرفة المحض أو بالنسبة لفلسفة الأخلاق المحض. ومحضية المثالية هي الأخرى ملتبسة. من المؤكد أن أسمى حقائق العقل النظري والعمل تكون محضًا وليست قائمة على الوقائعية. غير أن هذه المحضية لا يمكن إنقاذها إلا بشرط ترك الوقائعية في اللامحضية؛ إن الفرد يستسلم لعدم حقيقتها. ومع هذا، فإن

1 Kant. Nachlass Nr. 4728 in Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften, ed. (Berlin, 1900-1955), XVIII.

الاهتمام بالفردمنع المثالية طويلاً من أن تعطي بركتها لتضحية الفرد خدمةً للمجتمعات الزائفة.

إن احتجاج العقلانية ونقدها يظلان مثاليين ولا يمتدان إلى الظروف المادية للوجود. ولقد جعل هيجل من استقرار الفلسفة في عالم الفكر "تعريفًا جوهريًّا". إن الفلسفة برغم أنها توفق بين الأضداد في العقل، إلا أنها تزودنا "بتوفيق لا في الواقع بل في عالم الأفكار"[1]. إن الاحتجاج المادي والنقد المادي قد صدرا في كفاح الجماعات المضطهدة من أجل ظروف أفضل للحياة ويظلان مرتبطين دومًا بالعملية الفعلية لهذا الكفاح. لقد أقامت الفلسفة الغربية العقل على أنه واقع أصيل. وأصبح واقع العقل في الحقبة البورجوازية المهمة التي على الفرد الحر أن يحققها. لقد كانت الذات هي بؤرة العقل ومصدر العملية التي بها تصبح الموضوعية عقلانية. وعلى أي حال، فإن الظروف المادية للحياة لا تعطي الحرية للعقل إلا في الفكر المحض والإرادة المحض. غير أنه قد نشأ وضع اجتماعي لم يعد فيه تحقق العقل يحتاج إلى أن يقتصر على الفكر المحض والإرادة المحض. فإذا كان العقل يعني تشكيل الحياة وفق القرار الحر للناس، وفق معرفتهم، إذن فإن طلب العقل يعني على هذا خلق تنظيم اجتماعي يستطيع فيه الأفراد أن ينظموا بشكل جمعي حياتهم تمشيًا مع احتياجاتهم. ومع تحقق العقل في مثل هذا المجتمع سوف تختفي الفلسفة. ومهمة النظرية الاجتماعية عرض هذه الإمكانية ووضع الأساس لعملية تحويل البناء الاقتصادي، وهي بهذا إنما تقدم القيادة النظرية لتلك الشرائح الاجتماعية التي من شأنها أن تحدث التغيير بفضل موقفها التاريخي. إن اهتمام الفلسفة، الاهتمام بالإنسان، قد وجد شكله الجديد في اهتمام النظرية الاجتماعية النقدية. لا توجد فلسفة على طول وخارج هذه النظرية وذلك لأن البناء الفلسفي للعقل يحل محله خلق مجتمع عقلاني. إن المثل الفلسفية الخاصة لعالم أفضل وبوجود حقيقي تتجسد في الهدف العملي لكفاح البشرية حيث تتخذ لها شكلاً إنسانيًا.

1 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, op. cit., p. 67.

وعلى أي حال، ماذا إذا لم يحدث التطور الذي رسمته النظرية؟ ماذا إذا قُهرت القوى التي من شأنها أن تحدث التحول وظهر أنها قد هزمت؟ مهما تتناقض حقيقة النظرية —على هذا—فإنها تبدو حينئذ في ضوء جديد يكشف جوانب وعناصر جديدة لموضوعها. فالوضع الجديد يعطي أهمية جديدة لمطالب ومحتويات عديدة للنظرية التي تمنحها وظيفتها المتغيرة—بمعنى أكثر تكثيفًا— طبيعة "النظرية النقدية"[1]. إن نقدها يتجه أيضًا إلى تجنب مطالبها الاقتصادية والسياسية الكاملة من جانب العديدين الذين ابتعثوها. وهذا الموقف إنما يحدد النظرية لتؤكد بشكل أحدّ اهتمامها بإمكانيات الإنسان وحرية وسعادة وحقوق الفرد المتضمنة في كل تحاليلها، فهذه الأمور كلها هي بالنسبة للنظرية الإمكانات الشاملة للموقف الاجتماعي العيني. وهي لا تظهر إلا كمشكلات اقتصادية وسياسية، وعلى هذا تُحمَّل على العلاقات الإنسانية في عملية الإنتاج توزيع نتاج العمل الاجتماعي ومشاركة الناس الفعالة في الإدارة الاقتصادية والسياسية للكل. وكلما ازدادت عناصر النظرية واقعية—ليس فحسب أن تطور النظام القديم يطابق تنبؤات النظرية، بل أيضًا أن التحول إلى النظام الجديد يبدأ—ازداد الإلحاح على مسألة ما تستهدفه النظرية كهدف لها. فهنا—على عكس المذاهب الفلسفية— ليست الحرية الإنسانية شبحًا أو باطنية متعسفة تترك كل شيء في العالم الخارجي كما هو. بل بالأحرى الحرية هنا تعني إمكانية حقيقية، علاقة اجتماعية يتوقف على تحققها المصير الإنساني. وفي المرحلة المعينة للتطور، تظهر الطبيعة البناءة للنظرية النقدية جديدة. وهي منذ البداية تقوم بالفعل بأكثر من مجرد تسجيل ومنهجية الوقائع. إن دافعها ينبع من القوة التي تتحدث بها ضد الوقائع وتواجه الوقائعية السيئة بإمكاناتها الأفضل. وهي مثل الفلسفة تعارض صب الحقيقة في معيار بطريقة الوضعية الشاعرة بالرضا. غير أنها على عكس الفلسفة تدفع أهدافها دومًا من الاتجاهات

1 See Max Horkheimer, 'Traditionelle und kritische Theorie', Zeitschrift für Sozialforschung, VI (1937), p. 245..

الحالية وحدها للعملية الاجتماعية. ولهذا ليس لديها خوف من طوبوية أن يُشجَب النظام الجديد كوجود. وعندما لا يمكن تحقيق الحقيقة داخل النظام الاجتماعي القادم، فإنها تبدو دائمًا في نظر هذا النظام كطوبوية. وهذاالتجاوز إنما يتحدث باسم حقيقته ولا يتحدث ضدها. لقد كان العنصر الطوبوي لفترة طويلة العنصر التقدمي في الفلسفة، كما يظهر في بناءات أفضل دولة وأسمى لذة والسعادة الكاملة والسلام الدائم. والعناد الذي يظهر من التمسك بالحقيقة ضد كل المظاهر قد شق الطريق في الفلسفة المعاصرة للانتهازية الطائشة والنظرية النقدية تحتفظ بالعناد كصفة أصلية للفكر الفلسفي.

إن الموقف الراهن يؤكد هذه الصفة. إن النكسة التي تعانيها القوى التقدمية تحدث في مرحلة تكون فيها الظروف الاقتصادية للتحويل موجودة. إن الموقف الاجتماعي الجديد المعبر عنه في الدولة التسلطية يمكن استيعابه والتنبؤ به بسهولة عن طريق المفاهيم التي تشتغل بها وتستخلصها النظرية. لم يكن فشل المفاهيم الاقتصادية هو الذي زود القوة الدافعة وراء التأكيد الجديد لمطلب النظرية من أن تحول الظروف الاقتصادية يتضمن تحول كلية الوجود الإنساني. بل إن هذ المطلب موجه بالأحرى ضد تفسير مشوه وتطبيق مشوه للاقتصاد الموجود في الممارسة والمناقشة النظرية. وترتد بنا المناقشة إلى السؤال: بأي طريقة تكون النظرية أكثر أهمية من الاقتصاد؟ منذ البداية ونقد الاقتصاد السياسي يقيم التفرقة عن طريق نقد كلية الوجود الاجتماعي، وذلك في مجتمع تتحدد كليته بالعلاقات الاقتصادية لدرجة أن الاقتصاد غير المتحكم فيه يتحكم في جميع العلاقات الإنسانية، حتى أن ما ليس اقتصادًا يكون مجتوى في الاقتصاد. وعندما يُزال هذا التحكم وإذا ما أزيل هذا التحكم، يتضح أن التنظيم العقلاني للمجتمع الذي تتجه إليه النظرية النقدية يكون أكثر من مجرد شكل جديد للتنظيم الاقتصادي. والاختلاف يقوم في العامل الحاسم ألا وهو العامل الذي يجعل المجتمع عقلانيًا ـ بتبعية الاقتصاد

لرغبات الفرد. إن تحول المجتمع إنما يستأصل العلاقة الأصلية للبناء التحتي والبناء الفوقي. وديناميات العمل في واقع عقلاني لا يجب أن تحدد الوجود العام للناس، بل بالعكس، إن احتياجاتهم يجب أن تحدد ديناميات العمل. ليست المسألة أن ديناميات العمل تنتظم وفق خطة، بل المسألة هي أن المصلحة التي تحدد التنظيم تصبح مهمة... ولا تكون عقلانية إلا إذا كانت هذه المصلحة هي مصلحة حرية وسعادة الجماهير. وإهمال هذا العنصر إنما يسلب النظرية خاصية من خواصها الجوهرية. وهذا يستأصل من صورة البشرية المتحررة فكرة السعادة التي عليها أن تميزها عن كل بشرية سابقة. بدون الحرية والسعادة فإن العلاقات الاجتماعية للناس تظل البشرية مصابة بالجور القديم حتى مع وجود أكبر زيادة للإنتاج وحتى مع القضاء على الملكية الخاصة.

وبطبيعة الحال ميزت النظرية النقدية بين المراحل المختلفة للتحقق وأشارت إلى اللاحريات واللامساواة التي ستُلقى على عاتق الحقبة الجديدة على نحو حتمي. ومع هذا فإن الوجود الاجتماعي المتحول يجب أن يتحدد بهدفه الأقصى حتى في ابتدائه. والنظرية النقدية—في مفهومها عن الهدف الأقصى—لا تريد أن تحل ما هو اجتماعي محل ما هو لاهوتي بعدي—مع وجود مثال يبدو في النظام الجديد أنه بعدي بفضل تعارضه التام مع البداية وبعدها الشديد. إن النظرية النقدية بدفاعها عن إمكانات الإنسان المعرضة للخطر والتضحية بها ضد الجبن والخيانة، لا يجب أن تُذيل بفلسفة. إن كل ما هنالك أنها توضح ما كان دائمًا أساس مقولاتها: المطلب القائل بأنه من خلال القضاء علىالظروف المادية الموجودة من قبل تتحرر كلية العلاقات الإنسانية. فإذا كانت النظرية النقدية—وسط اليأس الحالي—تنشد أن الواقع الذي تقصد إليه أن يضم حرية وسعادة الأفراد، فكل ما هنالك أنها تتبع الاتجاه الذي تعطيه مفاهيمها الاقتصادية. إنها مفاهيم بناءة لا تستوعب الواقع المعطى فحسب، بل تستوعب في الوقت

نفسه القضاء عليه والواقع الجديد الذي سيأتي بعده. وفي إعادة لبناء النظرية للعملية الاجتماعية يضم نقد الظروف السائدة وتحليل اتجاهاتها بالضرورة المكونات المستقبلية الاتجاه. إن التحول الذي تتجه إليه هذه العملية والوجود الذي يحرر البشرية هو أن يخلق لنفسه منذ البداية إقامة كشف المقولات الاقتصادية الأولية. إن النظرية لا تبتعث أي حقائق في تطابق مع العناصر النظرية التي تشير إلى الحرية المستقبلة. ومن وجهة نظر النظرية فإن كل ما هو متحصل عليه من قبل لا يعطى إلا كشيء مُهدَّد وفي خلال عملية اختفائه؛ المعطى هو واقعة موضعية، هو عنصر المجتمع القادم وذلك عندما يؤخذ فحسب في البناء النظري كشيء يجري تحويله. وهذا البناء ليس تابعًا ولا امتدادًا للاقتصاد. إنه الاقتصاد نفسه طالما أنه يتناول المحتويات التي تجاوز عالم الظروف الاقتصادية القائمة.

والتمسك اللامشروط بالهدف الذي لا يمكن الحصول عليه إلا في الصراع الاجتماعي، يجعل النظرية تواجه باستمرار بين ما هو متحصل من قبل مع ما لم يتحصل بعد وما يحدث له تهديد جديد. إن اهتمام النظرية في الفلسفة العظيمة هو جزء من المحتوى نفسه للتعارض مع النظام القائم. غير أن النظرية النقدية ليست مهتمة بتحقق المثال الذي يدخل الصراعات الاجتماعية من الخارج. ففي هذه الصراعات توجد من جهة علة الحرية ومن جهة أخرى علة القمع والبربرية. وإذا كان القمع هو الذي يبدو أنه هو الفائز في الواقع فقد يبدو بسهولة كما لو كانت النظرية النقدية تمسك بفكرة فلسفية ما ضد التطور الواقعي وتحليله العلمي. إن العلم التقليدي كان في الواقع أكثر خضوعًا للقوى الكائنة عن الفلسفة الكبرى. ولم يكن في العلم بل في الفلسفة أن طورت النظرية التقليدية مفاهيم موجهة إلى إمكانات للإنسان تقع وراء وضعه الواقعي. لقد طرح كانت ــ في نهاية كتابه "نقد العقل المحض" ــ الأسئلة الثلاثة التي "يلتحم" فيها "كل اهتمام" بالعقل الإنساني... ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب أن أفعل؟ ماذا يمكن أن

أمل؟[١] وهو في مقدمة محاضراته عن المنطق أضاف سؤالاً رابعًا يضم الثلاثة الأسئلة الأولى: ما هو الإنسان؟[٢] والإجابة عن هذا السؤال يجري تصورها على أنها وصف للطبيعة الإنسانية كما هي موجودة بالفعل، بل بالأحرى على أنها عرض لما يوجد على أنه إمكانات إنسانية. وفي الفترة البورجوازية، شوهت الفلسفة معنى السؤال والأجوبة وذلك عندما سارت الإمكانات الإنسانية بما هو واقعي في النظام القائم وهذا هو السبب الذي يجعلها إمكانات فحسب للمعرفة المحض للإدارة المحض.

بطبيعة الحال إن تبديل الوضع القائم ليس من مهمة الفلسفة. إن الفيلسوف يستطيع فحسب أن يشارك في الصراعات الاجتماعية طالما أنه ليس فيلسوفًا محترفًا. وهذا "التقسيم للعمل" أيضًا ناتج عن الانفصال الحديث بين الوسيلة العقلية والوسيلة المادية للإنتاج، والفلسفة لا تستطيع أن تقهر هذا الانفصال. إن التجريدي للجهد الفلسفي في الماضي والحاضر مغروس في الظروف الاجتماعية للوجود. والتمسك بتجريد الفلسفة أكثر ملاءمة للظروف وألصق بالحقيقة عن ذلك التعين شبه الفلسفي الذي يهبط بنفسه إلى الصراعات الاجتماعية. فما هو حق في المفاهيم الفلسفية تم التوصل إليه عن طريق التجريد من الكيان العيني للإنسان ولا يكون حقيقيًا إلا في مثل هذا التجريد. ليس العقل والذهن والأخلاقيات والمعرفة والسعادة مقولات للفلسفة البورجوازية فحسب، بل هي هموم بشرية. وهي على هذا النحو يجب الاحتفاظ بها إذا لم تتجدد. وعندما تبحث النظرية النقدية المعتقدات الفلسفية التي لا يزال من الممكن التحدث فيها عن الإنسان، فإنها تتناول أولاً الخداع وسوء التفسير المميزين لتناول الإنسان في الفترة البورجوازية.

وبهذا القصد جرت مناقشة العديد من المفاهيم الرئيسية للفلسفة في هذه الصحيفة (صحيفة Zeitschrift Fün Sozial Forschung): الحقيقة والتحقق، العقلانية

1 Kant, Werke, Ernst Cassirer, ed. (Berlin, 1911ff.), III, p. 540.
2 Ibid., VIII, p. 344.

واللاعقلانية، دور المنطق، الميتافيزيقا والوضعية، ومفهوم الماهية. ولم يجر تحليل هذه المفاهيم تحليلاً اجتماعيًّا فحسب لكي نربط المعتقدات الفلسفية بالوضع الاجتماعي. كذلك لم "تذب" المحتويات الفلسفية في الوقائع الاجتماعية. فطالما أن الفلسفة شيء أكثر من الأيديولوجية فإن كل محاولة من هذه المحاولات لا بد وأن تنتهي إلى لا شيء. وعندما تتفق النظرية النقدية مع الفلسفة، فإنها تهتم بالمحتوى الحق للمفاهيم والمشكلات الفلسفية، فهي تفترض أنها تحتوي حقًّا على الحقيقة. إن مشروع إضفاء صبغة علم الاجتماع على المعرفة—بالعكس—ليس مشغولاً إلا باللاحقائق لا بحقائق الفلسفة السابقة. ومن المؤكد أنه حتى أسمى المقولات الفلسفية مرتبطة بالوقائع الاجتماعية حتى مع أشد الوقائع عمومية والقائلة بأن صراع الإنسان مع الطبيعة لم تأخذه البشرية كذات حرة بل بدلاًمن هذا اتخذ له مكانًا في مجتمع طبقي فحسب. ويجري التعبير عن هذه الواقعة في عديد من "الاختلافات الأنطولوجية" التي تقيمها الفلسفة. ويمكن تتبع آثارها حتى في الأشكال الخالصة للتفكير التصوري: على سبيل المثال، في تعريف المنطق على أنه أساسًا منطق التنبؤ أو الأحكام عن الأشياء المعطاة التي تتأكد أو تنفي محمولاتها. وكان المنطق الجدلي هو أول منطق يشير إلى قصور هذا التفسير للحكم: "عرضية التنبؤ" و"خارجية" عملية الحكم اللذين يدعان موضوع الحكم يبدو "في الخارج" ككائن مكتفٍ بذاته والمحمول "في الداخل" كما لو كان في رؤوسنا[1]. زيادة على ذلك من المؤكد حقًّا أن عديدًا من المفاهيم الفلسفية هي مجرد "أفكار ضبابية" وتنشأ من هيمنة الوجود عن طريق اقتصاد غير متحكم فيه ومن ثم تُفسر عن طريق الظروف المادية للحياة.

غير أن الفلسفة في أشكالها التاريخية تحتوي أيضًا على بصائر في الظروف الإنسانية والموضوعية التي تشير حقيقتها إلى ما وراء المجتمع السابق ومن ثم لا يمكن أن تقتصر عليه. ولا يرتبط بهذا المحتويات التي تتناول تحت

1 Hegel, Enzyklopädie, par. 166, op. cit., p. 328.

مفاهيم مثل العقل والذهن والحرية والأخلاقيات والكلية والماهية فحسب. بل ترتبط بها أيضًا تحققات هامة لمبحث المعرفة وعلم النفس والمنطق. وإن محتواها الصادق الذي يرفع من شأن شروطها الاجتماعية لا يفترض وعيًا خارجيًّا يكون—على نحو تجاوزي—الوعي الفردي للذوات فحسب، بل يفترض أيضًا تلك الذوات التاريخية الخاصة التي يعبر وعيها عن نفسه في النظرية النقدية. فبهذا الوعي فحسب ولهذا الوعي فحسب يصبح المحتوى "المتجاوز" مرئيًّا في حقيقته الحقة، وكون الحقيقة تدرك في الفلسفة لا يردها إلى الظروف الاجتماعية القائمة؛ فهذا لا يحدث إلا في شكل للوجود لا يعود فيه الوعي منفصلاً عن الوجود مما يمكن لعقلانية الفكر أن تنطلق من عقلانية الوجود الاجتماعي. وحتى حينئذ فإن الحقيقة التي هي أكبر من الحقيقة القائمة يمكن الحصول عليها ويُقصد إليها فحسب في تعارض مع العلاقات الاجتماعية القائمة. وهي خاضعة لهذا الشرط النافي على الأقل.

في الماضي أخفت العلاقات الاجتماعية معنى الحقيقة. لقد صاغت أفقًا للا حقيقة التي تسلب الحقيقة معناها. مثال على هذا مفهوم الوعي الكلي الذي شغل المثالية الألمانية. إنه يحتوي مشكلة علاقة الذات بكلية المجتمع: كيف يمكن للكلية باعتبارها المشتركية أن تصبح الذات بدون القضاء على الفردانية "إن الفهم بأنه يوجد هنا مشكل أبعد من كونه مشكلاً معرفيًّا أو ميتافيزيقيًّا لا يمكن إحرازه أو تقييمه إلا خارج حدود الفكر البورجوازي. والحلول الفلسفية التي تلقي بالمشكلة إنما توجد في تاريخ الفلسفة. لا يوجد تحليل اجتماعي يكون ضروريًّا لكي نفهم نظرية كانت في المُرَكَّب الكلي الصوري. إنها تشكل حقيقة معرفية والتفسير الذي تقدمه النظرية النقدية للموقف الكانتي لا يؤثر في الصعوبة الفلسفية الداخلية. إنها بربطها مشكلة كلية المعرفة بالمجتمع كذات كلية لا توهم بأنها تقدم حلاً فلسفيًّا أفضل. النظرية النقدية معنية بأن تظهر فحسب الظروف الاجتماعية النوعية القائمة في جذر عجز الفلسفة

عن طرح المشكلة بشكل أكبر شمولية ولكي تشير إلى أن أي حل آخر إنما يكمن وراء حدود تلك الفلسفة. فاللا حقيقة القائمة في كل تناول كلي صوري للمشكلة إنما تَأَتّى إلى الفلسفة "من الخارج"؛ ومن ثم فلا يمكن قهرها إلا خارج الفلسفة. و"الخارج" لا يعني أن العوامل الاجتماعية تؤثر في الوعي من الخارج كما لو كان الوعي يوجد بشكل مستقل. إنها تشير بالأحرى إلى تقسيم داخل الكل الاجتماعي. إن الوعي مشروط "بشكل خارجي" بالوجود الاجتماعي إلى درجة أن الظروف الاجتماعية للفرد في المجتمع البورجوازي تكون أبدية بالنسبة له ومن ثم تلتهمه —كما هو الحادث— من الخارج. هذه الخارجية إنما تمكن من الحرية المجردة للذات المفكرة. وبالتالي، فإن القضاء عليها يمكن من اختفاء الحرية المجردة كجزء من التحول العام للعلاقات بين الوجود الاجتماعي والوعي.

فإذا كان علينا أن نتابع التصور الرئيسي للنظرية عن علاقة الوجود الاجتماعي بالوعي، فيجب أن ندخل في اعتبارنا هذا "الخارج". لم يكن في التاريخ السابق أي تناغم قائم من قبل بين الفكر الصحيح والوجود الاجتماعي. إن الظروف الاقتصادية في الفترة البورجوازية تحدد الفكر الفلسفي طالما أن الفرد المتحرر المعول على ذاته هو الذي يفكر، وفي الواقع إنه لا يحسب حسابه في تجسيد إمكاناته واحتياجاته بل يحسب حسابه فحسب في التجرد من فرديته باعتباره حامل قوة العمل أي حامل الوظائف المفيدة في عملية تحقيق رأس المال. ومن ثم لا يبدو في الفلسفة إلا كذات مجردة، مجردة من إنسانيته الكاملة. فإذا كان عليه أن يتابع فكرة الإنسان فعليه أن يفكر في تعارض مع الوقائعية. ولما كان راغبًا في تصور هذه الفكرة في محضيتها وكليتها الفلسفيتين فإن عليه أن يتجرد من الحالة الراهنة للأمور. إن هذا التجردُ، هذا الانسحاب الجذري مما هو معطى، على الأقل يوضح دربًا يمكن للمرء في المجتمع البورجوازي أن يبحث طواله عن الحقيقة وأن يعتنق ما هو معروف. بجانب العينية والوقائعية، فإن

الذات المفكرة تترك بؤسها في "الخارج". غير أنها لا تستطيع أن تهرب من ذاتها لأنها قد جسدت العزلة التي هي أشبه بعزلة الذرة الروحية للفرد البورجوازي في داخل مقدماتها. إن الذات التي تفكر داخل أفق للاحقيقة تغلق الباب في وجه الانعتاق الحقيقي.

هذا الأفق يوضح بعض الملامح الخاصة للفلسفة البورجوازية. ملمح منها يؤثر في فكرة الحقيقة نفسها ويبدو أنه يجعل كل حقائقه نسبية "اجتماعيًّا": ألا وهو ربط الحقيقة باليقين. إن هذا الارتباط على هذا النحو إنما يرتد كثيرًا إلى الفلسفة القديمة. لكنه في الفترة الحديثة فقط اتخذ شكلاً نمطيًّا ألا وهو: على الحقيقة أن تبرهن على نفسها باعتبارها الخاصية المضمونة للفرد، وهذا البرهان لا يعد قائمًا إلا إذا استطاع الفرد دائمًا أن ينتج الحقيقة باعتبارها إنجازه الخاص. غير أن عملية المعرفة لا يمكن إطلاقًا تحديدها، وذلك لأن الفرد في كل فعل للمعرفة عليه أن يمثل من جديد "إنتاج العلم" والتنظيم القائم على المقولات للتجربة. وعلى أي حال، إن العملية لا تتقدم أبدًا لأن قصر المعرفة "المنتجة" على المجال الكلي الصوري يجعل خلق شكل جديد للعالم أمرًا مستحيلاً. إن بناء العالم إنما يحدث من وراء ظهر الأفراد؛ ومع ذلك فهو عملهم.

إن العوامل الاجتماعية المطابقة واضحة. فالجوانب التقدمية لهذا البناء للعالم، ألا وهو تأسيس المعرفة على ذاتية الفرد وفكرة المعرفة باعتبارها فعلاً ومهمة يجب أن يعاد تمثيلهما، هذه الجوانب التقدمية تكون عاجزة إزاء حياة المجتمع البورجوازي. ولكن، هل يؤثر هذا القصر الاجتماعي على المحتوى الحقيقي للبناء، على الارتباط الجوهري بين المعرفة والحرية والممارسة ولا تتكشف هيمنة المجتمع البورجوازي في تبعية الفكر، بل تتكشف أيضًا في الاستقلال (المجرد) بمحتوياتها، فهذا المجتمع يحدد الوعي على نحو يجعل نشاط الوعي ومحتوياته تحيا في بعد العقل المجرد؛ إن التجريد ينقذ حقيقته. فما هو حق لا يكون هكذا إلا إلى المدى الذي لا يكون فيه

حقيقة الواقع الاجتماعي. ولأن الحق ليس هو حقيقة الواقع الاجتماعي، ولا انه يتجاوز هذا الواقع، يمكن أن يصبح موضوعًا للنظرية النقدية. إن علم الاجتماع المعني فحسب بالطبيعة التابعة والمحدودة للوعي لا شأن له بالحقيقة. إن أبحاثه، المفيدة بطرق عدة، إنما تزيف مصلحة وهدف النظرية النقدية. وعلى أي حال، فإن ما هو مرتبط في المعرفة السابقة بالأبنية الاجتماعية الخاصة يختفي معها. على العكس من هذا فإن النظرية النقدية تعني بمنع فقدان الحقائق التي عملت المعرفة السابقة على إحرازها.

ولا يعني هذا أن نؤكد وجود الحقائق الأبدية التي تتكشف في الأشكال التاريخية المتغيرة التي لا تحتاج إلا إلى تحويلها حتى يمكن لجوهرها من الحقيقة أن يتكشف. فإذا تحول العقل والحرية والمعرفة والسعادة حقًا من المفاهيم المجردة إلى الواقع، فسيكون لها الشيء الكثير المشترك في الأشكال السابقة التي تربط الناس الأحرار بمجتمع التنافس المنتج للسلع. بطبيعة الحل، تتطابق مع ذاتية البناء الاجتماعي الرئيسي في التاريخ السابق ذاتية بعض الحقائق الكلية التي يكون طابعها الكلي مكونًا جوهريًّا لمحتواها الحق. إن صراع الأيديولوجية التسلطية الشمولية ضد الكليات المجردة قد أوضح هذا بجلاء. إن كون الإنسان مخلوقًا عقلانيًّا، وأن وجوده يقتضي الحرية وأن السعادة هي خيره الأقصى كلها قضايا كلية يستمد دافعها المحرك التقدمي من كليتها. إن الكلية تعطيها طابعًا ثوريًّا فهي تذهب إلى أن الكل، وليس هذا الشخص الفرد أو ذلك، يجب أن يكون عقلانيًّا وحرًّا وسعيدًا. وفي مجتمع يكذب واقعه كل هذه الكليات، لا تستطيع الفلسفة أن تجعلها عينية. وفي ظل مثل هذه الظروف يكون التمسك بالكلية أهم من تقويدها الفلسفي.

إن اهتمام النظرية النقدية بتحرير البشرية إنما يربطها ببعض الحقائق القديمة فهي مع الفلسفة في تمسكها بأن الإنسان يمكن أن يكون أكثر من مجرد ذات عاملة في عملية الإنتاج في المجتمع الصناعي. وإلى المدى الذي

تكون فيه الفلسفة مع هذا في حالة سلام مع تحديد الإنسان بظروفه الاقتصادية تربط نفسها بالقمع. وهذه هي المادية السيئة التي تحتوي صرح المثالية: العزاء بأنه في العالم المادي يكون كل شيء في نظام (حتى ولو لم يكن هذا اقتناعًا شخصيًّا للفيلسوف، فإن هذا العزاء قد نشأ إلى حد كبير بشكل آلي كجزء من نمط تفكير المثالية البورجوازية وهو يشكل صلته القصوى بزمانه). والمقدمة الأخرى لهذه المادية هي أن العقل ليس عليه أن يجعل مطالبه في هذا العالم، بل عليه أن يتوجه نحو عالم آخر لا يتصارع مع العالم المادي. وإن مادية الممارسة البورجوازية يمكن بسهولة أن تتطابق مع هذا الموقف بسهولة. إن المادية السيئة للفلسفة يجرى قهرها في النظرية المادية للمجتمع. وهذه المادية الأخيرة لا تعارض فحسب إنتاج العلاقات التي تبتعث المادية السيئة، بل تعارض كل شكل للإنتاج يتسيد على الإنسان بدل أن يتسيده الإنسان: وهذه المثالية تقوض ماديته وإن مفاهيمها البنائية لها أيضًا بقية من تجريد طالما أن الواقع الذي تتوجه نحوه لم يعطَ بعد. وعلى أي حال، لا ينجم التجريد هنا من تجنب الوضع القائم، بل إنه الاتجاه نحو الوضع المستقبلي للإنسان. وهو لا يمكن أن تحل محله نظرية صحيحة أخرى عن النظام القائم (تمامًا كما حل محل التجريد المثالي نقد الاقتصاد السياسي). لا يمكن أن تتبعه نظرية جديدة، بل يتبعه الواقع العقلاني نفسه. إن الهوة بين الواقع العقلاني والقائم لا يمكن عبورها بالفكر التصوري. ولكي يمكن الاحتفاظ بما ليس قائمًا بعد كهدف فيما هو قائم يكون الخيال مطلوبًا. ويتضح الارتباط الجوهري بين الخيال والفلسفة من الوظيفة التي ينسبها له الفلاسفة وخاصة أرسطو وكانت تحت اسم "التخيل". بسبب القدرة المتفردة للتخيل على "حدس" موضوع ما، برغم أن هذا الموضوع ليس ماثلاً، والقدرة على خلق شيء جديد من المادة المعطاة للمعرفة، فإن التخيل يشير إلى درجة كبيرة من الاستقلال عما هو معطى، يشير إلى درجة كبيرة من الحرية وسط عالم من اللاحرية. والتخيل يستطيع ـــ بتجاوزه لما هو قائم ـــ أن يتوقع المستقبل. ومن

الحق أنه عندما شخّص كانت هذه "الملكة الرئيسية للنفس الإنسانية" على أنها الأساس القبلي لكل معرفة[١]، فإن هذا القصر على القبلي يحول الإنسان مرة أخرى من المستقبل إلى ما هو ماض دائمًا. إن التخيل يخضع للانحطاط العام للخيال. وإن تحريره لبناء عالم أجمل وأسعد يظل امتياز الأطفال والبلهاء. من الحق أن الإنسان يستطيع في الخيال أن يتخيل أي شيء، غير أن النظرية النقدية لا تتصور أفقًا لا نهائيًا للإمكانات.

إن حرية التخيل تختفي إلى درجة أن الحرية الحقيقية تصبح إمكانية حقيقية. وإن حدود الخيل لا تعود هكذا قوانين كلية للماهية بل هي حدود تقنية بأدق معنى. وهي يفرضها مستوى التطور التكنولوجي. إن ما تشتغل به النظرية النقدية ليس هو تصوير العالم المستقبلي برغم أن استجابة الخيال لمثل هذا التحدي لن يكون عبثًا تمامًا كما قد نعتقد. فإذا أطلقت الحرية للخيال على أن يجيب—بالرجوع الدقيق للمادة التقنية القائمة من قبل—على الأسئلة الفلسفية التي سألها كانت فإن علم الاجتماع كله سيرتعب من الطبيعة الطوبوية لأجوبته. ومع هذا فإن الأجوبة بأن الخيال قادر على أن يقدم لنا الكثير سيكون لصيقًا جدًا من الحقيقة، سيكون ألصق من تلك التي تقدمها التحاليل التصورية المحكمة للأنثروبولوجيا الفلسفية وذلك لأن الخيال سيحدد ما هو الإنسان على أساس ما يستطيع أن يكون عليه حقًا غدًا. وفي الرد على سؤال: "ماذا يمكن أن آمل؟" ستتم الإشارة إلى النعيم الأبدي والحرية الباطنية بشكل أقل عن التكشف والتحقق الممكن السابق للاحتياجات والرغبات. وفي موقف يكون فيه مثل هذا المستقبل إمكانية حقيقية، يكون الخيال أداة هامة في مهمة إبقاء وضع الهدف بشكل دائم نصب العين. إن الخيال لا يمت إلى الملكات العارفة الأخرى كما يمت الوهم إلى الحقيقة. وبدون الخيال تظل كل المعرفة الفلسفية في قبضة ما هو قائم أو ما هو ماض وتكون مقطوعة الصلة عن المستقبل الذي هو الرابطة الوحيدة بين الفلسفة والتاريخ الحقيقي للبشرية.

1 Kant, Kritik der reinen Vernunft, op. cit., p. 625.

ويبدو أن التأكيد القوي على دور الخيال متناقض مع الطبيعة العلمية الصارمة التي جعلتها النظرية النقدية دائمًا معيارًا لمفاهيمها. إن هذا المطلب الخاص بالموضوعية العلمية هو الذي جعل النظرية المادية تتفق على نحو غير معتاد مع العقلانية المثالية. فعلى حين أن العقلانية المثالية لا تستطيع أن تتابع اهتمامها بالإنسان إلا في تجريد عن الوقائع المعطاة، فإنها تحاول أن تفسد هذا التجريد بأن ترتبط بالعلم. إن العلم لا يَعْتَد إطلاقًا بالقيمة الاستعمالية. والكانتيون الجدد في اهتمامهم بالموضوعية العلمية هم مع كانت تمامًا بمثل ما هوسرل مع ديكارت. كيف خُلق العلم، ما إذا كان استخدامه وإنتاجه يضمنان حقيقته الأسمى أم هما علامتان على اللا إنسانية العامة؛ فهي أسئلة لا تسألها الفلسفة لنفسها. إنها معنية أساسًا بمنهجية العلوم. إن النظرية النقدية للمجتمع تتمسك أساسًا بأن المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي تطوير أشد نتائج العلوم عمومية. وهي أيضًا تأخذ كأساس لنظرتها أن العلم قد أظهر على نحو كاف قدرته على خدمة تطور قوى الإنتاج وإتاحة إمكانات جديدة لوجود أغني. ولكن على حين أن التحالف بين الفلسفة المثالية والعلم قد حمّل منذ البداية بالآثام التي تولدها تبعية العلوم لعلاقات السيادة القائمة، فإن النظرية النقدية للمجتمع تفترض من قبل تحلل العلم من هذا النظام. وهكذا فإن الصنمية المميتة للعلم يجري تجنبها هنا من ناحية المبدأ. غير أن هذا لا يعفي النظرية من نقد دائم للأهداف والمناهج العلمية التي تدخل في اعتبارها كل موقف اجتماعي جديد. إن الموضوعية العلمية على هذا النحو ليست ضمانًا كافيًا للحقيقة، خاصة في موقف تتحدث فيه الحقيقة بشكل قوي ضد الوقائع وتكون مختفية وراءها كما هو الحادث اليوم. إن التنبؤية العلمية لا تتطابق مع الحالة المستقبلية التي توجد فيها الحقيقة. وحتى تطور قوى الإنتاج وتطور التكنولوجيا لا يعرفان أي تقدمية متقطعة من المجتمع القديم إلى المجتمع الجديد. فالإنسان هنا أيضًا عليه هو نفسه أن يحدد التقدم: ليس الإنسان "الاشتراكي" المفروض في إنتاجه الروحي والخلقي أن يكون أساس

تخطيط المخططين (وهي نظرة تتعامى عن أن التخطيط "الاشتراكي" يفترض اختفاء الانفصال التجريدي بين الذات ونشاطها والذات كذات كلية وكل ذات فردية) بل ترابط هؤلاء الذين يحدثون التحويل. ولما كان مستقبل العلم والتكنولوجيا متوقفًا عليهم فإن العلم والتكنولوجيا لا يصلحان قبليًا كأنموذج تصوري للنظرية النقدية.

إن النظرية النقدية—أخيرًا لا آخرًا—هي نظرية لنفسها وللقوى الاجتماعية التي تشكل أساسها. إن العنصر الفلسفي في النظرية هو شكل من الاحتجاج ضد "النزعة الاقتصادية" الجديدة التي قد تعزل الصراع الاقتصادي وتفصل المجال الاقتصادي عن المجال السياسي. وفي مرحلة مبكرة، كان يقابل هذه النظرة النقد القائل بأن العوامل المحددة هي الموقف المعطى للمجتمع كله وعلاقات الشرائح الاجتماعية المختلفة وعلاقات القوة السياسية. وإن تبديل البناء الاقتصادي يجب أن يعيد تشكيل تنظيم المجتمع ككل حتى يمكن للمجال السياسي مع القضاء على التطاحنات الاقتصادية ويحدد تطور المجتمع. إن العلاقات السياسية مع اختفاء الدولة ستصبح—بمعنى غير معروف حتى الآن—هي العلاقات الإنسانية العامة... تنظيم إدارة الثروة الاجتماعية لصالح البشرية المتحررة.

إن النظرية المادية للمجتمع هي نظرية نشأت أصلاً في القرن التاسع عشر. وهي بتمثيلها علاقتها بالعقلانية كإرث من "الميراث" تتصور هذا الميراث كما تظهر في القران التاسع عشر. ولقد تغير الكثير منذ ذاك الوقت، لقد استوعبت النظرية في ذاك الوقت—على عمق مستو—إمكانية قيام بربرية قادمة، غير أن هذه البربرية لم تظهر محايثة مثل القضاء "المحافظ" لما يمثله القرن التاسع عشر: المحافظ لما أتمته ثقافة المجتمع البورجوازي بصرف النظر عن بؤسها وجورها، بغض النظر عن تطور وسعادة الفرد. إن ما تحقق من قبل وما يزال باقيًا ليجري إتمامه كان واضحًا بما فيه الكفاية. إن الدافع المحرك الكلي للنظرية جاء من هذا الاهتمام بالفرد وليس من الضروري مناقشة

هذا فلسفيًا. إن وضع الميراث قد تغير في الوقت نفسه. إنه ليس جزءًا من القرن التاسع عشر، لكنه البربرية التسلطية الشمولية التي تفصل الآن الواقع السابق للعقل عن الشكل الذي تستهدفه النظرية، زيادة على ذلك، فإن الثقافة التي كان يجب القضاء عليها ترتد إلى الماضي. إن الثقافة مثقلة بواقعية أصبحت فيها التضحية الكاملة بالفرد واقعة حياة لا تناقش تكون قد اختفت حيث لا تعود الدراسة والاستيعاب مسألة كبرياء بل أسى. وعلىالنظرية النقدية أن تهتم بالماضي إلى حد غير معروف حتى الآن تمامًا كما هي مُهْتَمَّة بالمستقبل.

وبشكل مختلف فإن الموقف الذي يواجه نظرية المجتمع في القرن التاسع عشر إنما يتكرر اليوم. فمرة أخرى تقع الظروف الواقعة أسفل المستوى العام للتاريخ. ففرض القيود على قوى الإنتاج وتهبيط مستوى الحياة من أخص خصائص حتى أشد البلدان تقدمًا من الناحية الاقتصادية. والتأمل الذي تبقيه حقيقة المستقبل في فلسفة الماضي يزودنا بإشارات على العوامل التي تتجاوز الظروف الفوضوية في عالم اليوم. وهكذا لا تزال النظرية النقدية مرتبطة بهذه الحقائق. إنها تبدو في هذه النظرية كجزء من عملية: امتثال أمام الوعي للإمكانات التي ظهرت داخل الموقف التاريخي الناضج. وهي تُحفظ في المفاهيم الاقتصادية والسياسية للنظرية النقدية.

الفصل ٥

حول مذهب اللذة

لقد حاولت الفلسفة المثالية للحقبة البورجوازية أن تستوعب الكلي—المفروض فيه أن يحقق ذاتها في ومن خلال الأفراد المنعزلين—تحت فكرة العقل. ويبدو الفرد كأنا معزولة عن الآخرين وقائمة ضد الآخرين وذلك في دوافعه وأفكاره ومصالحه. ويتم قهر هذه الفردانية المعزولة ويتم بناء عالم مشترك من خلال رد الفردانية العينية إلى موضوع الفكر—الأنا العقلانية. ويحدث للقوانين العقلية التي تعمل بين الناس الذين لا يتبعون في البداية إلا مصالحهم الخاصة أن تنجح في أن تحقق الجماعية المشتركة. إن الصدق الكلي على الأقل ليعلن أشكال الحدس والفكر يمكن إقامته بشكل مضمون ويمكن لبعض قواعد السلوك العامة أن تُستنبط من عقلانية الشخص. وطالما أن الفرد يشارك في الكلية ككائن عقلاني فحسب وليس بالتكشف التجربي لحاجاته ورغباته وأهوائه، فإن فكرة العقل هذه تحتوي ضمنيًا التضحية بالفرد. إن تطوره الكامل لا يمكن إقراره داخل مملكة العقل. ويبدو تعظيم رغباته وأهوائه وسعادته، كعنصر تعسفي وذاتي لا يمكن أن يتناغم مع الصدق الكلي الأسمى مبدءًا للسلوك الإنساني.

> "ذلك أن الشعور الخاص لكل إنسان باللذة والألم هو الذي يقرر أين يجب أن يضع سعادته، وحتى في الفرد نفسه تختلف هذه الإرادة مع اختلاف رغباته مع تغير هذا الشعور، وهكذا فإن القانون

الذي يكون (ضروريًا من الناحية الذاتية) (مثل قانون الطبيعة) يكون (من الناحية الموضوعية) مبدأ عمليًا (عرضيًا) للغاية يستطيع ويجب أن يكون مختلفًا في الأفراد المختلفين ومن ثم لا يصلح إطلاقًا أن يكون قانونًا..."[1].

إن السعادة لا تهتم وذلك لأن السعادة لا تفضي إلى ما وراء الفرد في كل عرضيته ونقصه. ولقد رأى هيجل تاريخ البشرية على أنه مُحَمَّل بهذه التعاسة غير القابلة للتغير. فيجب التضحية بالأفراد لصالح الكلي وذلك لأنه لا يوجد تناغم مؤسس من قبل بين المصلحة الخاصة أو بين العقل والسعادة. إن تقدم العقل يحقق نفسه ضد سعادة الأفراد.

"سعيد ذلك الذي كيّف وجوده مع طبيعته وإرادته واختياره الخاص، ومن ثم يتمتع في وجوده. ليس التاريخ هو ساحة السعادة، فنحن نجد فيه أن فترات السعادة هي صفحات بيضاء..."[2].

إن الكلي يسير في مجراه بغض النظر عن الأفراد، والتاريخ—إذا ما استوعبناه—يبدو أنه الموضع الهائل لصلب الروح.

لقد حارب هيجل ضد فن السعادة لصالح التقدم التاريخي. وعلى هذا فإن مبدأ السعادة الخاص "يجعل السعادة واللذة الخير الأسمى" ليس خطأ في رأي هيجل، بل بالأحرى إن وضاعة مذهب السعادة هي أنه يتجاوز تحقق الرغبة والسعادة للأفراد إلى "عالم وواقع فَجِّينْ". ومن المفروض في الفرد—وفق مذهب السعادة هذا—أن يتصالح مع هذا العالم المشترك والأساسي. وعلى الفرد أن "يثق بهذا العالم وأن يستسلم له وأن يكون قادرًا على تكريس نفسه له بدون إثم"[3]. إن مذهب السعادة يأثم في حق العقل التاريخي—

1 Kant, *Critique of Practical Reason*, 6th ed., trans. by T. H. Abbott (London: Longmans, 1909), pp. 112-113.

2 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* in *Werke*, 2d ed., E. Gans, K. Hegel, *et al*, eds. (Berlin, 1840-47), IX, p. 34.

3 Hegel, *Glauben und Wissen* in *Werke*, I, pp. 8ff.

حسب رأي هيجل ـــ في أنه يدع ذروة الوجود الإنساني تأتمر وتتلوث بالواقع التجربي السيء.

إن نقد هيجل لمذهب السعادة يعبر عن بصيرة بالموضوعية المطلوبة للسعادة. فإذا كانت السعادة ليست سوى التمجيد المباشر للمصالح الخاصة إذن فإن مذهب السعادة يحتوي على مبدأ لا عقلاني يُبقي الناس داخل حدود أي أشكال معطاة للحياة. إن السعادة الإنسانية يجب أن تكون شيئًا غير الرضاء الشخصي، إن عنوانها نفسه يشير إلى ما وراء مجرد الذاتية.

إن مذهب السعادة القديم والبورجوازي يرى السعادة بشكل جوهري على أنها شرط ذاتي، فطالما أن الناس يستطيعون ويجب أن يحصلوا على السعادة داخل الكيان الذي يأتمرون به عن طريق النظام الاجتماعي القائم، فإن هذا المذهب يحتوي على لحظة تنازل واستحسان. إن مذهب السعادة يدخل في تناقض مع مبدأ الذاتية النقدية للعقل.

يرتد التقابل بين السعادة والعقل إلى الفلسفة القديمة. إن ترك السعادة للصدفة، لذلك الذي لا يمكن السيطرة عليه ولا يمكن أن يسود، للقوة اللا عقلانية التي تكون خارجية أساسًا بالنسبة للفرد حتى أن السعادة في الأقصى "تتبع" أهدافها وأغراضها ـ هذه العلاقة الاستسلامية بالسعادة موجودة في المفهوم الإغريقي لـ tyche [1]. إن المرء يكون سعيدًا في عالم "الخيرات الخارجية" التي لا تقع داخل حرية الفرد بل هي بالأحرى خاضعة للعرضية الضبابية لنظام الحياة الاجتماعي. إن الهناءة التي تحقق أقصى إمكانيات الفرد، لا يمكن أن تتألف مما يسمى عادة السعادة، بل يجب البحث عنها في عالم النفس والعقل.

إن التيارات اللذية للفلسفة قد وقفت بشدة ضد هذه التبطنية الداخلية للسعادة التي تتقبل كأمر حتمي فوضى وعدم حرية الظروف الخارجية للوجود. وهذه التيارات

1 Aristotle *Politics*, 1323 b 27ff., *Magna Moralia*, 1206 b 30ff., *Politics*, 1332 a 30... وهذه الكلمة تعني الصدفة (المترجم).

بتوحيدها بين السعادة واللذة إنما تطالب بضرورة أن تجد الإمكانيات والرغبات الحسية والإحساسية أيضًا الإشباع وعلى الإنسان أن يستمتع فيها بوجوده دون أن يأثم ضد ماهية وبدون جرم أو عار. باسم مبدأ اللذة، بشكل مجرد وغير متطور، يمتد مطلب الحرية الخاصة بالفرد إلى عالم الظروف المادية للحياة. وطالما أن الاحتجاج المادي لمذهب اللذة يحتفظ بعنصر ما مستبعد للتحرر الإنساني، فإنه يكون مرتبطًا بمصلحة النظرية النقدية.

هناك نمطان متمايزان على نحو عام لمذهب اللذة: التيار القورينائي والتيار الأبيقوري. ونقطة انطلاق التيار القورينائي هي الأطروحة القائلة بأن إشباع الغرائز والرغبات النوعية للفرد مرتبط بالشعور باللذة. وتتألف السعادة من الحصول على هذه اللذات الفردية بكثرة على قدر ما يمكن.

> "إن غايتنا هي اللذة الخالصة على حين أن السعادة هي المحصلة الكلية للذات الفردية التي تضم كلاً من اللذات الماضية والمستقبلية. اللذة الخاصة مرغوبة لذاتها على حين أن السعادة مرغوبة ولكن لا لذاتها بل من أجل لذات خاصة"[1].

فمهما تكن الغرائز والرغبات الفردية لا تشكل اختلافًا في الأمر، لا يقوم تقديمها الأخلاقي على "طبيعتها". إنها مسألة عادة، معتقد اجتماعي[2]. كل ما يهم هو اللذة، إنها السعادة الوحيدة التي تُخصص للفرد... "لا تختلف لذة عن لذة، كما أنه لا توجد لذة أكثر لذاذة من الأخرى"[3].

والآن يأتي الاحتجاج المادي ضد التبطُّنية الداخلية:

> "... اللذات الجسمانية أفضل بكثير من اللذات العقلية، والآلام الجسمانية أسوأ بكثير من الآلام العقلية..."[4].

1 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. by R. D. Hicks (2 vols.; New York: Putnam, 1925), I, p. 217.

2 *Ibid.*, p. 221.

3 *Ibid.*, p. 217.

4 *Ibid.*, p. 219.

حتى الاحتجاج ضد التضحية بالفرد على مذبح الجماعة المؤقنمة يجري الاحتفاظ به: "من المعقول... بالنسبة للإنسان الطيب ألا يخاطر بحياته دفاعًا عن بلده لأنه لن يطرح أبدًا الحكمة لصالح الطيش"[1].

إن هذا المذهب للذة لا يفشل في التفرقة بين اللذات الفردية فحسب بل يفشل أيضًا في التفرقة بين الأفراد الذين يتمتعون بها. عليهم أن يستمتعوا بأنفسهم كما هي وعلى العالم أن يصبح موضوعًا للمتعة الممكنة كما هي. إن مذهب اللذة في إخضاعه السعادة للمتعة المباشرة والاستسلام المباشر إنما يتمشى مع الظروف الموضوعية في بناء المجتمع المتطاحن نفسه؛ وهي أمور لا تتضح إلا في شكلها المتطور.

إن العالم كما هو في هذا الشكل للمجتمع لا يمكن أن يصبح موضوعًا للمتعة إلا عندما يكون كل ما فيه، الناس والأشياء، مقبولاً على نحو ما يبدو. إن ماهيته أي تلك الإمكانيات التي تبرز على أنها الذروة القصوى فوق قاعدة المستوى الحاصل لقوى الإنتاج والمعرفة ليست ماثلة لصاحب المتعة، لأنه لما كانت عملية الحياة لا تتحدد بالمصالح الحقة لأفراد خالقين—في وحدة—وجودهم من خلال قناعتهم بالطبيعة، فإن هذه الإمكانيات لا تتحقق في العلاقات الاجتماعية الحاسمة. إنها لا يمكن إلا أن تبدو للوعي على أنها ضائعة، هزيلة، مقهورة. إن أي علاقة للناس والأشياء تتجاوز المباشرة الخاصة بهم وأي فهم أعمق إنما يكون في الحال على حساب ماهيتهم ومن ثم يعاني من مظهرهم. إن المظهر يصبح مرئيًا في ضوء الإمكانيات غير المتحققة. ومن ثم لن تكون هناك لحظة جمالية واحدة بين غيرها كشيء زائل يكون ضائعًا ولا يمكن استعادته. إن الأخطاء والتشوهات الخاصة بموضوعات المتعة إنما تحمل بالقبح العام والشقاء العام، على حين أنها في المباشرة يمكن حتى أن تصبح مصدرًا للذة. والعرضية في علاقتها بالناس والأشياء ومرافقة العقبات والخسائر

1 *Ibid*., p. 227.

وأشكال الزهد تصبح تعبيرًا عن فوضى وجور مجتمع فيه تتحدد حتى أشد العلاقات شخصية بالقانون الاقتصادي للقيمة.

في هذا المجتمع نجد جميع العلاقات الإنسانية المتجاوزة للمواجهة المباشرة ليست علاقات سعادة: خاصة ليست علاقات في ديناميات العمل التي لا تنتظم وفق حاجات وقدرات الأفراد بل بالأحرى وفق ربح رأس المال وإنتاج السلع. إن العلاقات الإنسانية هي علاقات طبقية، وشكلها النمطي هو التعاقد الحر الخاص بالعمل، فالطبيعة التعاقدية للعلاقات الإنسانية قد انتشرت من مجال الإنتاج إلى جميع مجالات الحياة الاجتماعية. لا تعمل العلاقات إلا في شكلها المتشيء الذي يحدث فيه توسط من خلال التوزيع الطبقي للنتاج المادي للشركاء المتعاقدين. فإذا حدث أن نقض هذا النزع الوظائفي للشخصية بشكل كبير لا فحسب عن طريق تلك الشعبية التي توجه اللطمات والتي تؤكد المسافة الوظائفية المتبادلة التي تفصل بين الناس، بل بالأحرى عن طريق الاهتمام والتضامن المتبادلين، إذا حدث هذا فسيستحيل على الناس أن يعودوا إلى وظائفهم وأوضاعهم الاجتماعية الطبيعية، وسوف ينهار البناء التعاقدي الذي يقوم عليه هذا المجتمع.

وعلى أي حال لا يتضمن التعاقد جميع العلاقات الشخصية البينية، فقد أطلق المجتمع بعدًا كليًا للعلاقات التي يُفترض أن قيمتها تتألف بالضبط في ألا تتحدد بالإنجازات التعاقدية والخدمات التعاقدية، وهي علاقات يكون فيها الأفراد في حالة علاقة "أشخاص" الواحد منهم مع الآخر وفيها مفروض فيهم أن يدركوا شخصيتهم. والحب والصداقة والرفاهية هي مثل هذه العلاقات الشخصية التي أبعدت عنها الثقافة الغربية أقصى سعادة أرضية للإنسان. غير أنها لا تستطيع أن تعزز السعادة تمامًا عندما تكون على نحو ما هو مقصود أن تكون عليه... فإذا كان عليها حقًا أن تضمن جماعة جوهرية ودائمة بين الأفراد، فعليها أن تقوم على فهم شامل للجماعات الأخرى، عليها أن تحتوي على

معرفة غير متصالحة، وإن الآخر، بالنسبة لهذه المعرفة، إنما يكشف نفسه لا في المباشرة التي لا تنقطع للمظهر الحسي الذي يمكن أن يُرغب فيه ويُستمتع به كشيء جميل من خلال القناعة بالمظهر، بل يكشف عن نفسه بالأحرى في ماهيته كما هو حقًا. ومن ثم فإن صورته سوف تضم القبح والجور والتنافرية والتآكلية والزوالية لا كخصائص ذاتية يمكن قهرها عن طريق الاهتمام الفاهم بل بالأحرى كمعلومات لتداخل الضرورات الاجتماعية في المحيط الشخصي. هذه الضرورات تشكل بالفعل غرائز ورغبات ومصالح الشخص في هذا المجتمع. وعلى هذا فإن الماهية الخالصة للشخص إنما تعبر عن نفسها في أنماط السلوك التي يرد عليها الآخر (أو الشخص نفسه) بإحباط أو اهتمام أو تعاطف أو قلق أو خيانة أو غيرة أو أسى.لقد شكلت الثقافة هذه المشاعر وأعطتها تكريسًا مأساويًا. وفي الواقع، إنها تهدم التشيؤ، ففي السلوك الذي تكون بالنسبة له رد فعل، يريد الفرد أن يحرر نفسه من موقف يكون هو حتى الآن إنما يطيع قانونه الاجتماعي سواء كان الزواج أو الوظيفة أو أي إلزام آخر يتقبل فيه الأخلاقيات. إنه يريد أن يتبع عواطفه. وفي نظام اللا حرية تكون العاطفة - مهما يكن الأمر - غير منظمة تمامًا ومن ثم تكون بمعزل عن الأخلاق. وعندما لا تتحول نحو الأهداف المرغوبة العامة فإنها تنتهي إلى الشقاء.

هذه ليست الطريقة الوحيدة التي ترتبط بها العلاقات الشخصية بالألم والشقاء. فإن تطور الشخصية يعني أيضًا تطور المعرفة: بصيرة في أبنية الواقع الذي يعيش فيه الإنسان. وفي هذه الأبنية على نحو ما هي عليه نجد أن كل خطوة من خطوات الإدراك تنقل الفرد من التقبل الجاهز للأيديولوجيا التي تخفي جوهرها، ومن ثم فإن المعرفة تقوّض السعادة المعروضة. فإذا تصرف الفرد حقًا حسب معرفته فهو إنما يفضي إما إلى الصراع ضد الوضع القائم أو إلى نكران الذات. إن المعرفة لا تساعده في الحصول على السعادة، ومع هذا فهو بدونها إنما ينقلب إلى العلاقات

المتشيئة، وهذا مأزق لا مهرب منه. وإن المتعة والحقيقة، السعادة والعلاقات الجوهرية للأفراد أمران منفصلان.

غير أن مذهب اللذة المتماسك؛ وهو لا يخفي هذه الثنائية؛ يحقق وظيفة متقدمة. إنه لا يتظاهر بأن السعادة في مجتمع فوضوي يمكن أن توجد في "شخصية" متناغمة متطورة قائمة على أسمى إنجازات الثقافة. إن مذهب اللذة عقيم كأيديولوجية وهو لا يسمح بأن يستغل لتبرير نظام مرتبط بقمع الحرية وتضحية الفرد. فمثل هذا الغرض يجب أولاً أن يكون متبطنًا أخلاقيًّا أو منقحًا بشكل نفعي. إن مذهب اللذة يدعو إلى السعادة المتساوية لكل الأفراد. إنه لا يؤقنم جماعة تُنفى منها السعادة بدون نظر إلى الأفراد. ومما له معنى أن نتحدث عن تقدم العقل الكلي الذي يحقق نفسه في وجه شقاء الأفراد، غير أن القول بالسعادة العامة بمعزل عن سعادة الأفراد ليس إلا قولاً لا معنى له.

إن مذهب اللذة هو القطب المقابل لفلسفة العقل، وفي الشكل المجرد نجد أن كلا الاتجاهين للفكر قد احتفظا بإمكانيات المجتمع القائم الذي يشير إلى مجتمع إنساني حقيقي. لقد أكدت فلسفة العقل على تطور قوى الإنتاج، ركزت على التشكيل العقلاني الحر لظروف الحياة والهيمنة على الطبيعة والذاتية النقدية للأفراد والمترابطين. أما مذهب اللذة فقد ركز على التكشف والتحقق الشامل للرغبات والحاجات الفردية، ركز على الفرد من ديناميات العمل اللاإنسانية، ركز على تحرر العالم لأغراض المتعة. ونحن نجد في المجتمع حتى الوقت الراهن أن كلا المذهبين متنافسان شأن المبدأين اللذين يمثلانهما. إن فكرة العقل تهدف إلى الشمولية، تهدف إلى مجتمع تلغى فيه المصالح المتطاحنة للأفراد "التجريبيين". وعلى أي حال، فبالنسبة لهذا المجتمع، نجد أن التحقق الحقيقي للأفراد وسعادتهم يظل غريبًا وخارجيًّا، يجب التضحية بهم. لا يوجد تناغم بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، بين العقل والسعادة. وإذا كان الفرد يؤمن بأن كلتا المصلحتين متطابقتان فإنه يصبح ضحية وهم ضروري ومحبب؛ إن

العقل يخدع الأفراد. إن المصلحة الحقة (للشمولية) تشيىء نفسها في تعارض مع الأفراد وتصبح قوة تكتسحهم.

إن مذهب اللذة يريد أن يحتفظ بتطوير وتعظيم الفرد كهدف داخل واقع فوضوي فاقد الخصب. غير أن الاحتجاج ضد المجتمع المتشيئ وضد التضحيات التي لا معنى لها لا يفضي إلا إلى عزلة أعمق وتعارض أكبر بين الأفراد طالما أن القوى التاريخية التي تستطيع أن تحول المجتمع القائم إلى مجتمع حقيقي لم تنضج ولم يتم استيعابها. ولهذا فالسعادة في مذهب اللذة تظل شيئًا ذاتيًا تمامًا. إن المصلحة الخاصة للفرد كما هي إنما تتأكد على أنها المصلحة الحقة ويجري تبريرها ضد كل مجتمع وضد كل المجتمعات. هذا هو قيد مذهب اللذة: ارتباطه بفردانية المنافسة. ويمكن لمفهوم السعادة عنده أن يُشتَق فحسب عن طريق التجريد من كل شمولية وجماعة. إن السعادة المجردة إنما تتفق مع الحرية المجردة للفرد المنعزل الذي هو أشبه بالجوهر الفرد. والموضوعية العينية للسعادة هي مفهوم لا يجد له مذهب اللذة دليلاً عليه.

هذه الورطة المحتمة لأشد أنواع مذهب السعادة تطرفًا هي هدف يلائم النقد الذي شنه هيجل، فهذا المذهب يصالح بين السعادة الخاصة والشقاء العام. ليس مذهب اللذة غير حقيقي لأن من المفروض في الفرد أن يبحث عن ويجد سعادته في عالم من الجور والبؤس، بل بالعكس، إن مبدأ اللذة على هذا النحو إنما كثيرًا ما يتمرد بما فيه الكفاية على هذا النظام. فإذا حدث وأخذ بربقة الجماهير وتغلغل فيهم فنادرًا ما يطيقون اللا حرية وسيصبح غير ملائم بالمرة لعملية تهجين بطولية. إن الجانب التبريري لمذهب اللذة إنما يوضع في مستوى أعمق. إنه يوجد في مفهوم مذهب اللذة المجرد للجانب الذاتي من السعادة، في عجزه عن التمييز بين الرغبات والمصالح الحقيقية والزائفة وبين المتعة الحقة والكاذبة. إنه يتقبل رغبات الفرد ومصالحه كما هي معطاة وكما هي ذات قيمة في حد ذاتها. ومع هذا فإن هذه الرغبات والمصالح نفسها وليس مجرد تمجيدها

وتعظيمها هي التي تحتوي من قبل النمو المقيد، والقهر، واللاحق من هذه الأمور التي ينمو بها الناس في المجتمع الطبقي. وإن تأكيد الأمر منها إنما يتضمن تأكيد الآخر.

إن عجز مذهب اللذة عن تطبيق مقولة الحق على السعادة باعتبارها نسبيتها الرئيسية، ليس خطأ منطقيًا أو معرفيًا لمذهب فلسفي ما من المذاهب وهو عجز لا يمكن تصويبه داخل المذهب ولا يمكن إضاءته بمذهب فلسفي أفضل وأكثر شمولية. إنه عجز يصدر في شكل العلاقات الاجتماعية التي يرتبط بها مذهب اللذة، وإن كل المحاولات لتجنبه إنما يفضي إلى تناقضات جديدة.

أما النمط الثاني من مذهب اللذة، الأبيقوري، فإنما يمثل محاولة مختلفة تمامًا. إن هذا المذهب يحتفظ بالتوحيد بين الخير الأقصى واللذة، غير أن نوعًا خاصًا من اللذة باعتباره لذة "حقة" يعارض الأنواع الأخرى. إن التعظيم اللامتمايز للرغبات مهما تكن معطاة إنما يتبعها الألم في الأغلب وبشكل واضح وهو ألم يكون مقداره أساسًا للتفرقة بين اللذات الفردية. هناك رغبات واحتياجات ينجح إشباعها عن طريق الألم الذي يفيد في انبعاث رغبات جديدة مما يدمر سلامة عقل الإنسان وصحته. لهذا:

> "... إننا لا نختار كل لذة مهما تكن، بل غالبًا ما نهمل كثيرًا من اللذات عندما ينتج عنها ضيق أكبر. وكثيرًا ما نعتبر الآلام أسمى من اللذات عندما يحمل الخضوع للآلام لفترة طويلة لذة أكبر نتيجة لهذا"[1].

إن العقل الذي تُمَكِّنُ بصيرته من مقارنة قيم اللذة المؤقتة والألم التالي يصبح قاضيًا للذة، وقد يصبح هو نفسه أسمى لذة:

> "ليس التتابع المستمر لنوبات السكرْ والقصف وليس الحب الجنسي وليست متعة الجسد والمباهج الأخرى... هي التي تنتج الحياة اللاذة، بل العقل

1 *Ibid.*, II, p. 655.

الرزين الذي يبحث عن أسس لكل اختيار وكل تجنب لشيء ما، ويفني تلك العقائد التي من خلالها تتملك النفس أعظم الاضطرابات"[1].

إن العقل يضمن للإنسان تلك المتعة المعتدلة التي تقلل المخاطرة وتقدم الأمل في صحة متزنة مستمرة. وعلى هذا ينشأ التقييم المنحاز للذة بالنسبة لأكبر قدر ممكن من الأمان والدوام للذة. وهذا المنهج إنما يعبر عن الخوف من عدم الأمان وسوء ظروف الحياة والحد الذى لا يقهر للمتعة. إنه مذهب لذة سالبى. إن مبدأه هو أقل لذة يسعى إليها الإنسان عن الألم الذى يجري تجنبه. والحقيقة التي يجب أن تقاس اللذة ضدها ليست إلا مراوغة للصراع مع النظام القائم: المسموح به اجتماعيًّا إن لم يكن شكلاً مرغوبًا للذة. إن سكينة "الحكيم العاقل" هي الهدف: فكرة فيها يُنزع مفهوم اللذة وكذلك مفهوم الحكمة من معنييهما. إن اللذة تفنى طالما أن العلاقة الحذرة المقاسة المنسحبة للفرد بالناس والأشياء تقاوم هيمنتهم عليه تمامًا حيث تحمل هذه الهيمنة السعادة الحقة: كزهد باعث على المتعة. ان السعادة في التنظيم المتطاحن للوجود انما تواجه كشيء منسحب من الذاتية الخاصة بالفرد، وهو شيء لايمكن تحقيقه ولا السيطرة عليه عن طريق العقل. إن عنصر الوضعية والعارضية والمجانية هو هنا مركب جوهري للسعادة. ففي هذه الخارجية عينها، في هذا الارتباط البريء المتناغم بين الفرد وشيء في العالم تقوم اللذة. في الموقف التاريخي للأفراد حتي الوقت الراهن ليس ما حققه العقل ولا ما تعيشه النفس هو ما يمكن أن يُسمى بالسعادة (لأن هذه الأمور مشبعة بالضرورة بالشقاء) بل بالعكس، إن اللذة "الخارجية" وحدها، الحسية وليس العقل هي "عضو" السعادة.

إن في تناقض العقل والحساسية (أو الحسية) كما ظهر في تطور الفلسفة نجد أن الحسية قد أحرزت بشكل متزايد طبيعة الملكة الانسانية الأدنى والأحط.

1 *Ibid.*, p. 657.

وفي مبحث المعرفة وحده أمكن الاحتفاظ بالارتباط بين الحسية والحق. هنا أمكن الاحتفاظ بالجانب الحاسم من الحسية: الانفتاحية المنفتحة والمفتوحة (للتجربة). وهذه الصفة تناقض الطبيعة الغرزية الفجة المزعومة للحسية. ومن خلال هذه الانفتاحية، من خلال هذا الزهد المنفتح للأشياء (الناس والأشياء) يمكن للحسية أن تصبح مصدرًا للسعادة. ففيه، من المباشرة الكاملة، يجري التغلب على عزلة الفرد. يمكن للأشياء أن تحدث له هنا بدون التوسط الجوهري خلال عملية الحياة الاجتماعية وبالتالي بدون أن يصبح جانبها التعس مكونًا للذة. وفي عملية المعرفة، في العقل، يحدث العكس. فهنا تصطدم تلقائية الفرد بالضرورة بالشيء على أنه شيء خارجي. على العقل أن يقهر الصفة الأخيرة ويستوعب الشيء في ماهيته، لا كما هو ماثل وكما يبدو بل كما قد أصبح. إننا اعتدنا أن نأخذ منهج العقل على أنه الطريقة التي نحصل بها على الوضوح فيما يختص بأصل ومبدأ الأشياء. ومن المؤكد أن التاريخ قد فُهم به أنه ليس التاريخ الحقيقي بل على نحو تجاوزي. ومع هذا، فإن تلك العملية الخاصة بالاستيعاب والفهم والجديرة بقلب العقل انما تستوعب ـــ بما فيه الكفاية ـــ التبادلية والقلقلة والصراعات ومعاناة الواقع لكي تجعل تطبيق مصطلح "اللذة" يبدو زائفًا في هذا المضمار. عندما ربط أفلاطون وأرسطو العقل باللذة، لم يقيما العقل كلذة (أو كأفضل اللذات) من اللذات الفردية بالمعنى الذي عند أصحاب مذهب اللذة. بل بالأحرى يبدو العقل على أنه ذروة الإمكان الإنساني ،وهذا يبدو على أنه ذروة اللذة الإنسانية. هنا نجد أن مفهوم اللذة في صراعه ضد مذهب اللذة يُستَخرج من المجال الذي أرجعه اليه أصحاب مذهب اللذة.

الموقف مختلف عندما ـــ كما في حالة أبيقور ـــ جُعل العقل لذة أو اللذة جُعِلَت معقولة داخل مذهب اللذة نفسه. وقد أدى هذا إلى ابتعاث ذلك المثال لدى الحكيم القانع من أن اللذة و كذلك العقل قد فقدا معنييهما. إن الحكيم سيكون

إذن الشخص الذي لا يشتط العقل واللذة عنده بعيدًا. إنه لايجري اتباعهما للنهاية لأنه إذا حدث هذا، فسيصلان إلى معرفة من شأنها أن تلغي المعرفة. إن عقل الحكيم سيكون محدودًا من البداية حتى أنه لن يُشغَل إلا بحساب المخاطر والتكنيك الفني لاستخلاص الأفضل من كل شيء. مثل هذا العقل يكون قد أخضع مطلبه للحق، ولا يبدو إلا كمكر ذاتي ومشروع خاص.

إن مذهب اللذة إنما يجسد حكمًا صحيحًا من المجتمع. إن كون انفتاحية الحسية وليست تلقائية العقل هي مصدر السعادة، إنما ينتج من علاقات العمل المتطاحنة. إنها هي الشكل الحقيقي للشكل المتحصل عليه للعقل الإنساني. في هذه العلاقات يتقرر مدى الحرية الممكنة والسعادة الممكنة. فإذا كان الشكل هو الشكل الذي تميل إليه قوى الإنتاج لصالح أصغر الجماعات الاجتماعية، وفيه تنفصل غالبية الناس عن وسائل الإنتاج المربح، إذن لن تكون السعادة عامة في هذا الشكل، ستكون السعادة قاصرة على مجال الاستهلاك. ولقد صيغ مذهب اللذة الراديكالي في العالم القديم ووصل إلى محصلة أخلاقية من خلال الاقتصاد العبودي. إن العمل والسعادة منفصلان على نحو جوهري. إنهما يمتان إلى نمطين مختلفين للوجود. إن بعض الناس عبيد في ماهيتهم وبعضهم أحرار. وفي الحقيقة الحديثة صار مبدأ العمل عامًّا. فمن المفروض في كل إنسان أن يعمل ومن المفروض في كل إنسان أن يكافأ على قدر عمله. ولكن لما كان توزيع العمل الاجتماعي ينطلق وفق الضرورة الضبابية لقانون القيمة الرأسمالية، فإنه لا تنشأ علاقة عقلانية بين الإنتاج والاستهلاك، بين العمل والمتعة. إن الهناءة تحدث كشيء عرضي علينا أن ننقله. والعقل لا يحكم إلا من وراء ظهور الأفراد في إنتاج الكل الذي يحدث برغم الفوضى، فالفرد في اتباعه لمصالحه يكون دور العقل على الأقصى حسابًا شخصيًا في الاختيار من وسط الإمكانيات المعطاة. وفي هذا الشكل الهزيل تتناقص قيمة العقل وترتد إلى فكرة الحكيم. إذا لم

يستطع العقل أن يكون فعالاً في عملية الإنتاج باعتباره قرارًا مشتركًا حرًّا عن حالة الوجود الإنساني (داخل الظروف التاريخية والطبيعية النوعية) إذن فمن المؤكد أنه لن يكون فعالاً في عملية الاستهلاك.

إن قصر السعادة على مجال الاستهلاك الذي يبدو منفصلاً عن عملية الانتاج إنما يجمد خصوصية وذاتية السعادة في مجتمع لا تحدث فيه وحدة عقلانية لعملية الانتاج والاستهلاك، لعملية العمل و المتعة. وإن رفض الفلسفة الخلقية المثالية لمذهب اللذة بسبب ما في هذا المذهب من خصوصية وذاتية إنما يقوم على نقد مبرر. ألا تتطلب السعادة—بمطلبها الباطني للزيادة والدوام— التخلص—داخل السعادة نفسها—من عزلة الأفراد وتشيؤ العلاقات الانسانية وعرضية الهناءة؟ ألن تتصارع السعادة مع العقل؟ ومن جهة أخرى لا نجد سوى العزلة والتشيؤ والعرضية هي أبعاد السعادة في المجتمع السابق. لهذا فإن مذهب اللذة كان على حق بالضبط في زيفه طالما أنه يحتفظ بمطلب السعادة ضد كل نزعة مثالية للتعاسة. إن حقيقة مذهب اللذة ستكون هي القضاء عليه عن طريق مبدأ جديد للتنظيم الاجتماعي وليس في مبدأ فلسفي مختلف.

لقد حاولت الفلسفة بشتى الطرق أن تنقذ موضوعية السعادة وأن تستوعبها تحت مقولة الحق والكلية. ومثل هذه المحاولات نجدها في مذهب السعادة القديم، وفي الفلسفة الكاثوليكية في العصور الوسطى، وفي النزعة الانسانية، وفي فلسفة التنوير الفرنسية. إنه إذا لم يمتد المبحث في الموضوعية الممكنة للسعادة إلى بناء التنظيم الاجتماعي للانسانية، إذن فستنهار النتيجة التي يصل إليها على مذبح التناقضات الاجتماعية. وعلى أي حال، طالما أن النقد النفسي يشير على الأقل بشكل حاسم إلى المشكلة التاريخية الحالية على أنها مهمة من مهام الممارسة التاريخية، فإننا سوف نناقش فيما يلي أول وأهم جدال مع مذهب اللذة .

لقد استخلص—وذلك لأول مرة—النقد الذي وجهه أفلاطون لمذهب اللذة (على مستويين متباينين في

محاورتي "جورجياس" و"فيليبوس") مفهوم الرغبات الحقة والزائفة ومفهوم اللذة الحقة والزائفة. هنا الحق والزيف مقولتان مفروض فيهما أنهما قابلتان للتطبيق على كل لذة فردية. والنقد ينطلق من الارتباط الجوهري بين اللذة والألم. إن كل لذة مرتبطة بالألم حيث أن اللذة هي محور تحقق رغبة (نقص، مسغبة) من شأنها أن تكون مؤلمة، لهذا فإن اللذة لايمكن أن تكون "الخير" أو السعادة، لأنها تحتوي على نقيضها: ما لم يكن من الممكن إيجاد لذة "غير مختلطة" منفصلة تمامًا عن الألم. وفي محاورة (فيليبوس) (٥١ ب وما بعدها) فإن اللذة الصادقة غير المختلطة التي تظل هي—في التحليل الأخير— اللذة الوحيدة في الخطوط والأصوات والألوان التي هي "جميلة في حد ذاتها"، بتعبير آخر، المتعة المتحررة من كل رغبة مؤلمة والمقصورة على الأشياء غير العضوية. وهذه المتعة واضح أنها أبعد ما تكون عن السعادة. إن تصميم الذاتيات غير العضوية كموضوع للذة المحض إنما يبين—على نحو حاسم—إن اللذة الحقة في الشكل المعطى للعلاقات الموجودة ليست منفصلة فحسب عن النفس التي هي كمقر للرغبة والاشتياق هي بالضرورة أيضًا مصدر الألم، بل هي منفصلة كذلك عن كل العلاقات الشخصية الجوهرية. اللذة غير المختلطة لا تكون سيئة إلا في تلك الأشياء البعيدة تمامًا عن عملية الحياة الاجتماعية. إن افتتاحية الاستسلام المطلق لموضوع المتعة الذي يراه أفلاطون على أنه الشرط المسبق للذة يظل فحسب في خارجية تامة فيها تصمت كل العلاقات الجوهرية بين الإنسان والإنسان. وهكذا نجد أن السعادة قائمة في النقيض الخاص بالباطنية والجوانية.

إن الحل المبكر لدى أفلاطون لمشكلة اللذة الحقة يتخذ مجرى آخر. فهو في محاورة (جورجياس) إنما ينطلق مباشرة إلى مسألة النظام الاجتماعي الذي فيه يحقق الفرد نفسه. وهذا النظام نفسه باعتباره أسمى معيار تقاس ضده اللذات الفردية ليس موضع بحث: إنه مقبول في شكله

المعطى. إن الرغبات السيئة واللذات السيئة هي تلك التي تدمر النظام نفسه للنفس والذي يحرم الفرد من الحصول على امكاناته الحقة. وعلى أي حال، فإن الجماعة التي يعيش فيها الأفراد والتي من خلالها وحدها "ترتبط معًا السماء والأرض، الآلهة والبشر" (٥٠٨) هي التي تقرر هذه الامكانات ومن ثم تقرر صدق وزيف الرغبات واللذات. إن مفهوم نظام النفس يتحول إلى نظام الجماعة ويتحول مفهوم "العدل" على نحو فردي إلى مفهوم الجور (٥٠٤). وما إذا كان الأفراد يتمتعون باللذة الحقة إنما يتوقف على التنظيم الحق لدولة المدنية . وتُطرح عمومية السعادة كمشكلة. ويمكن إشباع تلك الرغبات وحدها التي تجعل الفرد مواطنًا صالحًا. إنها تكون رغبات حقة واللذة المرتبطة بهناءتهم هي اللذة الحقة وعلى الرغبات الأخرى ألا تتحقق. ومهمة رجل الدولة السياسي أن يرعي المصلحة العامة وأن يجعل إشباع المصالح الخاصة مرتبطًا بها. ولا تجري متابعة إمكانية مثل هذا التناغم، المسألة الاجتماعية الأصلية، أبعد من هذا في محاورة (جورجياس) (بالرغم من أن النقد السياسي الاغريقي الكبير يوحي على الأقل بالنقد الاجتماعي).

وطالما أن اللذة الحقة والزائفة متعارضتان فإن السعادة تكون خاضعة لمعيار الحق. وإذا كان على الوجود الإنساني ألا يصل إلى ذروة تحققه في اللذة إذن فليس كل إحساس باللذة يمكن أن يكون في ذاته سعادة. إن النقد الذي شَنَّهُ أفلاطون لمذهب اللذة إنما يرد معطيات الرغبات واللذات إلى الأفراد الذين "يملكونها". هذه الردة التصورية يجعلها ضرورية أن كلا المريض والسليم، الخير والشرير، المجنون والسوي، يشعران باللذة بطريقة مماثلة (على الأقل بالنسبة لواقعة اللذة)[1] وما هو شائع بالنسبة لكل هؤلاء ليس هو الذروة. لابد أن تكون هناك حقيقة للسعادة على أساسها يمكن الحكم على سعادة الفرد. يجب أن تكون اللذة معرضة للتفرقة وفق الحق والزيف ووفق العدالة والجور إذًا (في حالة ما أن تكون اللذة هي

1 *Gorgias* 497-498.

السعادة) لم تكن سعادة الناس مرتبطة بشكل لاينفصم بالتعاسة. وأساس هذه التفرقة لا يمكن أن يقع على أي حال في الإحساس الفردي باللذة على هذا النحو وذلك لأن كلا المريض والسليم، الشرير والخير يشعر بلذة حقيقية. ومع هذا، فكما أن فكرة ما يمكن أن تكون زائفة برغم أنها فكرة واقعية، فإن لذة ما يمكن أن تكون زائفة بدون أن يكون واقع الإحساس باللذة منفياً (فيليبوس ٣٦) وهذا أكثر من أن يكون مماثلة. فهنا تُنسب وظيفة إدراكية بأدق معنى للذة، فهي تكشف أشياء باعتبارها موضوعات للمتعة . واللذة على أساس طبيعتها "القصدي" ممكن الحصول عليها بالنسبة لمسألة الحقيقة، إن اللذة تكون غير حقيقية عندما يكون الشيء الذي تقصد إليه "في حد ذاته" باعثًا على اللذة (وذلك حسب العرض الذي نجده في محاورة فيليبوس عندما تواجه وهي مختلطة بالألم) غير أن مسألة الحقيقة لا تعبأ بمضوع اللذة فحسب، بل تعبأ أيضًا بصاحب اللذة، وهذا ممكن من خلال تفسير أفلاطون للذة باعتبارها لا تمت فحسب إلى الحسية بل أيضًا تمت إلى النفس (فيليبوس، ٣٣ وما بعدها). إن قوى النفس (مثل الرغبة، التوقع، الذاكرة) ضرورية لكل إحساس باللذة. وإن مسألة الحقيقة بالنسبة لصاحب اللذة تصل إلى النقطة نفسها التي وصل اليها أفلاطون في محاورة (جورجياس): الناس "الخيرون" لديهم لذة حقيقية، والناس "الأشرار" لديهم لذة زائفة. (فيليبوس ٤٠ ب، ح).

إن الارتباط الجوهري بين خيرية الإنسان وحقيقة اللذة التي تصل اليها مناقشة أفلاطون لمذهب اللذة تجعل من اللذة مشكلة أخلاقية، لأن الشكل العيني "للجماعة" هو الذي يقرر الغاية في هذا الارتباط. إن اللذة خاضعة لمطلب المجتمع وتدخل عالم الواجب ـ الواجب بالنسبة للإنسان وبالنسبة للآخرين. إن حقيقة المصلحة الخاصة وهناءتها إنما تتحدد بصدق المصلحة العامة. وليس الاتفاق بين المصلحتين مباشرًا، بل بالأحرى يتوسطه خضوع الخاص لمقتضيات العمومية. ففي مجتمع يتطلب الأخلاقيات

(حيث أن قانونًا عامًا موضوعيًا لفلسفة الأخلاق يتعارض مع الرغبات والمصالح الخاصة بالأفراد) لوجوده، نجد أن الموقف الذي يكون بمعزل عن الأخلاق أمر لا يطاق، لأن هذا الموقف يدمر أسس نظام الجماعة، إن الإنسان الذي يكون بمعزل عن الأخلاق ينتهك قانون مجتمع يضمن— حتى بشكل سيء—الحفاظ على الحياة الاجتماعية، زيادة على ذلك إنه يفعل هذا بدون ان يربط نفسه بمجتمع حقيقي أفضل لأنه يظل في البناء "الفاسد" المعطى للغرائز والحاجات، الأخلاقيات هي التعبير عن التطاحن بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، إنها قانون تلك المطالب التي هي مشكلة حياة وموت للحفاظ على ذات المجتمع، وطالما ان المصالح الخاصة ليست متجسدة حقًا في المجتمع ومتحققة فيه فإن مثل هذه المطالب تبدو للفرد على أنها أوامر تأتي من خارج نفسه. وإذا تُرك لنفسه، فإن اللذة باعتبارها هناءة مباشرة لمجرد المصلحة الخاصة لا بد وأن تصطرع مع مصلحة الجماعة الاجتماعية المؤقنمة. إن المجتمع—في تعارض مع الفرد المنعزل— يمثل ما هو حق على نحو تاريخي، إنه يطالب بقهر كل لذة تنتهك الصنمية الاجتماعية الحاسمة. إنه يحرم إشباع تلك الرغبات التي تهز أسس النظام القائم.

إن إضفاء الطابع الأخلاقي على اللذة إنما يقتضيه المجتمع المتطاحن، إنه الشكل التاريخي الذي يوحد فيه المجتمع بين اشباع الرغبات والغرائز الخاصة والمصلحة العامة، وكانت له وظيفة تقدمية في تطور ديناميات العمل الاجتماعية. إن احتجاج الفرد المنبعث من هذه اللذة والذي يكون معزولاً في مصلحته الخاصة انما يكون بمعزل عن الأخلاق. ولا يمكن للموقف الذي بمعزل عن الأخلاق ويجاوز الخير والشر أن يكون تقدميًا الا داخل ممارسة تاريخية تفضي الى ما وراء الشكل المتحصل عليه لهذه العملية وتحارب من أجل جماعة جديدة حقيقية ضد المجتمع القائم. حينئذ فقط يمكن لهذا الموقف أن يكون أكثر من مجرد مصلحة خاصة. ويمكن للفكر والعمل اللذين

بمعزل عن الأخلاق وهما معزولان عن الكفاح التاريخي من أجل تنظيم أفضل لظروف الحياة التي على الفرد أن ينشغل وينخرط فيها داخل جماعات عينية من ثم يكف عن انعزاله عن الأخلاق، يمكن للفكر والعمل هذين أن يهربا من الأخلاقيات (إذا ما كان صاحبهما مستقلاً اقتصاديًا تمامًا) غير أن القانون الاجتماعي الحاكم السائد يفرض قوته على الفرد الذي هو بمعزل عن الأخلاق في رغباته وفي موضوعات إشباع هذه الرغبات. إن هذه الرغبات إنما تصدر في ظل هذا القانون، ويمكن لتغير هذا القانون وحده أن يقهر الأخلاقيات. وعلى أي حال، إن التمرد الذي هو بمعزل عن الأخلاق يقف عاجزًا في هذا المجال الحاسم. إنه يريد أن يتجنب الأخلاقيات وكذلك أساسها الاجتماعي داخل النظام القائم. وهذا التمرد الذي هو بمعزل عن الأخلاق والذي يزوغ من تناقضات الأساس الاجتماعي يظل في الحقيقة وراء الخير والشر. إنه يضع نفسه وراء قيود حتى تلك الأخلاقيات التي تربط النظام القائم بمجتمع أكثر عقلانية وسعادة.

إن محاولة إنقاذ موضوعية السعادة على نحو ما عُرضت لأول مرة في النقد الذي شنه أفلاطون على مذهب اللذة ، تتخذ مجريين في التقدم نحو أساس موضوعي لمفهوم السعادة. فمن جهة، نجد أن هناءة الفرد، أفضل وجوده الممكن، إنما تقاس ضد "ماهية الإنسان" "بطريقة تجعل ذروة الامكانيات المتاحة للإنسان في موقفه التاريخي تسبق في التطور والهناءة كل الأشياء الأخرى التي لايكون فيها الانسان حرًا بل معتمدًا على ما هو "خارجي". ومن جهة أخرى، إن ماهية الانسان لا يمكن أن تتطور إلا داخل المجتمع الذي يشارك تنظيمه الفعلي في تحقيق تلك الامكانيات ومن ثم يحدد أيضًا السعادة. وفي فلسفة الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو نجد أن كلا الجانبين، الشخصي والاجتماعي، مرتبطان. أما في فلسفة الأخلاق في الفترة المحدثة في الشكل الذي أصبح سائدًا منذ عصر النهضة، فنجد أن المجتمع إلى حد كبير تُخفف عنه مسئولية

الامكانيات الانسانية. فهذه الامكانيات من المفروض أن تعيش بشكل مطلق في الفرد نفسه، في ذاتيته. وتصبح حرية الشخص غير المشروطة معيار "الخير الأقصى". وعلى أي حال، لما كانت هذه الحرية تكون مجردة فحسب في العالم الواقعي وتتعايش مع اللاحرية الاجتماعية والسعادة الاجتماعية فإنها تصبح في فلسفة الأخلاق المثالية منفصلة —برنامجيًا— عن السعادة. والسعادة تزداد اتخاذًا لطابع الهناءة اللاعقلانية الجسدية ومجرد المتعة ومن ثم الدونية: "... العقل لا يمكن إغراؤه بأن وجود الانسان الذي يعيش مجرد حياة من أجل (المتعة)... له جدارة في ذاته... ومن خلال ما يفعله فحسب بدون الرجوع إلى المتعة، في حرية كاملة وفي استقلال تام عما يمكن أن تزوده به الطبيعة سلبيًا، يمكن له أن يعطي بالفعل قيمة مطلقة لوجوده، كوجود لشخص؛ وتكون السعادة، مع الوفرة الكلية لذاتها أبعد ما تكون عن الخير اللامشروط"[1] والإكراه الذي يمارسه العملية المنظمة للمجتمع الحديث يظهر في الآتي: إن سعادة الفرد هي على أفضل الطرق حادث لا قيمة له لحياته. والسعادة في تحديد الخير الأقصى تكون ثانوية تمامًا للفضيلة. قد تكون السعادة فحسب "الشر الأخلاقي بالرغم من أنها النتيجة الضرورية" للأخلاقيات. إن "ارتباطًا ضروريًا" بين فلسفة أخلاق المعتقد والسعادة لا تصبح ممكنة إلا من خلال افتراض محض "للفعل الانساني ولـ "مؤلف عقلاني للطبيعة"[2]. إن تناغم الفضيلة والسعادة يمت إلى تلك العلاقات الجميلة التي يكون تحققها ضروريًا للعالم المتجاوز.

وعلى أي حال، فإن الحالة اللامشروطة التي تتمسك بها المثالية الألمانية بمبدأ الحرية كشرط للخير الأقصى تفيد في تأكيد العلاقة الداخلية الباطنية بين السعادة والحرية بشكل أفضل عن أي وقت مضى. إن الشكل العيني للحرية الانسانية إنما يحدد شكل السعادة الانسانية. إن استيعاب

1 Kant, *Kritik of Judgement*, trans. by J. H. Bernard (New York: Macmillan, 1892), p. 52 (with changes in translation).

2 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* in *Werke*, Ernst Cassirer, ed. (Berlin, 1912ff.), V, pp. 125 and 129.

العلاقة بين السعادة والحرية قد جرى التعبير عنه في النقد القديم لمذهب اللذة. والسعادة باعتبارها تحقق جميع إمكانيات الفرد، تفترض الحرية: بل هي في الأعماق هي الحرية. ويكشف التحليل التصوري عن أن السعادة والحرية متطابقتان تمامًا. ولما كانت الحرية لا تحلم في الظروف المادية للعالم الخارجي، ولما كانت السعادة والعرضية هناك تكادان أن تتطابقا، ولما كانت حرية الفرد من جهة أخرى يجري التمسك بها كشرط "الخير الأقصى" فإن الهناءة لايمكن جعلها تستقر في العالم الخارجي. هذا الدافع كان يعمل عمله في فلسفة الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو. إن مذهب اللذة كان يرفض أيضًا النقد الخلقي في الفترة البورجوازية، وذلك من وجهة نظر مفهوم الحرية. لقد رفض كانت مبدأ اللذة باعتبارها مجرد شيء عرضي يناقض ذاتية الشخص. واعتبر فيشته اللذة "لاإرادية" أساسًا حيث أنها تعترض اتفاقًا بين "العالم الخارجي" مع غرائز الفرد ورغباته والتي لايقع تحقيقها داخل إطار حرية الفرد. إن الفرد في سعادة اللذة إنما "يكون مغتربًا عن ذاته"[1]. وهذا الوضع يفترض أن لا حرية الفرد في علاقتها بالأشياء الخيرية الخاصة بالعالم الخارجي لايمكن القضاء عليها وأن الشخص الحر ينحط ــ لهذا ــ بالضرورة إذا كانت سعادته ستوضع في هذه العلاقة. إن الخير الأقصى في النقد القديم كان لايزال مفترضًا على أنه السعادة القصوى. ولكن اللاحرية الواقعة هي الآن تصطبغ بصبغة أنطولوجية، ونجد أن الحرية والسعادة يتبطنان لدرجة أن السعادة في التطور الذاتي للشخص يجري التخلي عنها، ويجري استخلاص فضيلة من الحرية المجردة التي تصاحب اللا حرية الاجتماعية.

إن هناءة الغرائز والرغبات تتعرض لسمعة سيئة؛ وعلى أي حال، إنها تقع أسفل المجال الانساني الذي تهتم به الفلسفة، ويمكن اتباع الأوامر الخلقية بدون أن تتخقق رغبات الانسان إلى أكثر من الحد الأدنى الفسيولوجي؛

1 Fichte, *System der Sittenlehre* in *Werke*, Fritz Medicus, ed. (Leipzig, n.d.), II, p. 540.

ومن المؤكد أنه بهذه القضية يحظى التحقيق الحاسم للمجتمع الحديث بسند فلسفي. إن الانسان الذي تربى على الباطنية لن يكون مدفوعًا بسهولة—حتى في ظل التعاسة والجور الشديدين—إلى الكفاح ضد النظام القائم.

ومن المفروض في المفهوم الخلقي للخير الأقصى أن يجري استئصال لا حقيقة للمذهب اللذي: مجرد ذاتية السعادة تظل "عنصرًا" للخير الأقصى، لكنها تظل خاضعة لكلية القانون الخلقي. هذا القانون هو قانون العقل: إن السعادة مرتبطة بالمعرفة ومستخرجة من بُعد الشعور. والسعادة الحقيقية تفترض معرفة الحق: أن يعرف الناس ما يستطيعون أن ينالوه كأقصى إمكانية لوجودهم، وأن يعرفوا مصلحتهم الحقيقية. إن الأفراد يستطيعون أن يشعروا بالسعادة، ومع هذا لا يكونون سعداء بعد لأنهم لايعرفون حتى السعادة الحقيقية . فكيف—مع هذا— يمكن للانسان أن يحكم على حقيقة السعادة؟ ماهو معيار حقيقتها؟ لقد أصبح هذا السؤال في النقد القديم لمذهب اللذة سؤالاً سياسيًّا عن التنظيم الحق للمدنية. ورأت فلسفة الأخلاق المسيحية في العصور الوسطى الجواب عليه في العدالة الإلهية. إن الأخلاقيات الصارمة للحقبة البوجوازية جعلت الحرية معيار الحقيقة، كما تحددت على أنها الحرية المجردة للكائن العقلاني وظلت السعادة خارجية وعرضية. إن التفسير الخلقي للسعادة، خضوعها لقانون كلي للعقل يتحمل العزلة الماهوية للشخص ذي الإرادة الذاتية ومحدوديته الفعلية.

ووصلت النظرية النقدية[1] إلى السؤال عن حقيقة وكلية السعادة في إضاءتها للمفاهيم التي تبحث عنها لتحديد الشكل العقلاني للمجتمع. وأحد هذه التحديدات التي ترسم ترابط الناس الأحرار يحتوي على مطلب صريح بأن كل فرد يشارك في النتاج الاجتماعي لاحتياجاته. ومع

---

١ المقصود بالنظرية النقدية هنا النظرية الاجتماعية *Zeitschrift für Sozialforschung* القائمة على الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسي، انظر في هذا الكتاب مقال: "الفلسفة والنظرية النقدية Philosophy and Critical Theory".

التطور الشامل للأفراد وللقوى المنتجة، يمكن للمجتمع أن يكتب على رايته: "من كل حسب قدراته، ولكل حسب احتياجاته". هنا يظهر من جديد التعريف الذي يبحث عن السعادة في الهناءة الشاملة للاحتياجات والرغبات. إن الاحتياجات والرغبات التي يجب إشباعها يجب أن تصبح المبدأ المنظم لديناميات العمل. غير أن رغبات الناس الأحرار ومتعة إشباعها سيكون لها شكل مختلف عن الرغبات والإشباع في حالة اللاحرية حتى لو كانت هي هي من الناحية الفسيولوجية. ففي التنظيم الاجتماعي الذي يقيم الأفراد المنعزلين كلاً منهم أمام الآخر داخل طبقات ويترك حريتهم الخاصة تتعرض لميكانزم نظام اقتصادي لا سيطرة عليه، تكون اللاحرية إنما تعمل عملها من قبل في الاحتياجات والرغبات نفسها: فكلما زادت الرغبات زادت المتعة. وإن تطور قوى الإنتاج ونمو سيادة الطبيعة، وتوسيع وتشذيب إنتاج السلع، والمال، والتشيؤ الكلي، كل هذه الأمور قد خلقت—مع الاحتياجات الجديدة—إمكانات جديدة للمتعة. غير أن هذه الإمكانات المعطاة للمتعة تجابه الناس الذين هم عاجزون إلى حد كبير عن الاستمتاع، موضوعيًا بسبب وضعهم الاقتصادي، وكذلك ذاتيًا بسبب تربيتهم ونظمهم. ومن الهوة بين ما يوجد كموضوعات للمتعة الممكنة. والطريقة التي فيها تُفهم هذه الموضوعات وتؤخذ وتُستخدم، ينشأ السؤال عن حقيقة شرط السعادة في هذا المجتمع. إن الأفعال التي تستهدف المتعة لا تحقق إنجاز مقصدها، حتى وهي تحقق نفسها تظل غير حقيقية.

المتعة هي موقف أو حال من السلوك نحو الأشياء والبشر، والأشياء ما لم تكن متاحة بصفة عامة بالطبيعة أو بالتنظيم الاجتماعي هي سلع خاضعة للقوى الشرائية المطابقة، لأن الغالبية العظمى للإنسانية لا يتاح لها إلا أرخص جانب من هذه السلع. إنها تصبح موضوعات للمتعة كسلع ويجري الحفاظ على أصلها داخلها—حتى المتعة لها طابع طبقي. الرخيص ليس حسنًا كالغالي. وطالما أن العلاقات تقع خارج ديناميات العمل، فإن هذه العلاقات بين الناس هي من الناحية الجوهرية علاقات بين أعضاء

من الطبقة نفسها. فبالنسبة للغالبية، الشريك في لذة سيكون أيضًا شريكًا في فقر الطبقة نفسها. هذه الظروف للحياة هي ساحة سيئة للسعادة. واللذة المستمرة التي يجب أن تبقى في ظلها الجماهير العريضة لزيادة إنتاج هذا المجتمع لا تزداد إلا بتراكم احتكاري للثروة. إن أي نمو للمتعة سيعرض النظام الضروري للخطر ويصعب تآزر الجماهير المنتظم الموثوق به، تلك الجماهير التي تبقي دولاب العمل دائرًا. إن التنظيم الاقتصادي للمتعة تلحق به السياسة وإدارة العدل. إن اللذة تريد في الأساس زيادتها وتشذيبها، وتكشف الشخصية لا يجب أن يكون تكشفًا روحيًّا فقط. إن المجتمع الصناعي قد قسم وضاعف العالم الموضوعي بحيث حتى أننا لا نجد سوى نزعة حسية مقسمة ومضاعفة للغاية هي التي تتطابق معه تمامًا. إن التكنولوجيا الحديثة تحتوي على كل الوسيلة الضرورية اللازمة لكي تستخرج من الأشياء والأجسام قدرتها على الحركة وجمالها ونعومتها لكي يجعلها ألصق ويجعلها متاحة. إن الرغبات المتطابقة مع هذه الإمكانات وأعضاء الحس التي يمكن من خلالها تمثلها قد تطورت. إن ما يستطيع الإنسان أن يدركه ويستشعره ويفعله وسط الحضارة المتقدمة يتطابق مع الثراء المنفتح الجديد للعالم. غير أن الأمر قاصر على تلك الجماعات التي لديها أكبر قوة شرائية، فهي وحدها التي تستطيع أن تستفيد من القدرات الممتدة لهناءاتها. وليس تطور الحسية سوى جانب واحد من تطور قوى الإنتاج؛ والحاجة إلى تقييدها قائمة في النظام الاجتماعي المتطاحن الذي يحدث فيه هذاالتطور. وهناك طرق عدة فيها يمكن للشرائح الاجتماعية المحكومة أن تتربى على الهناءة البديلة. هنا يمكن للرياضة وتنوع واسع للمتعة الشعبية المسموح بها أن تحقق وظيفتها التاريخية. وفي الدول التسلطية الشمولية نجد أن الرعب السادي ضد أعداء النظام يجد أنماطًا غير منظورة للفراغ المنظم. ففي السينما يمكن للإنسان العادي أن يشارك في عظمة نجوم السينما العالميين. ومع هذا يكون على وعي في الوقت نفسه أن الأمر ليس سوى فيلم وأن هناك أيضًا يوجد الإشراق والمرارة والمتاعب والإثم

والكفارة وانتصار الخير. إن ديناميات العمل التي تضمر فيها أعضاء العامل وتخشن، إنما تضمن أن الحسية عند الشرائح الاجتماعية الدنيا لا تتطور وراء الحد الأدنى الضروري آنيًا. إن ما يسمح به وراء هذا كمتعة مباشرة إنما يحرمه قانون العقوبات.

وعلى أي حال ليست الجماهير وحدها هي التي لا يمكن للمتعة فيها أن تحقق إنجازها لكل الإمكانات الذاتية والموضوعية كما تريد. فحيث أن العلاقة الاجتماعية السائدة هي علاقة الناس ببعضهم كملاك للسلع وحيث أن قيمة كل سلعة تتحدد بوقت العمل المجرد الذي استغرقته، فإن المتعة ليس لها قيمة في ذاتها وذلك لأن كل شيء في هذا المجتمع هو في حالة انفصال عن العمل. إن الفرد في المتعة لا يوسع قوة العمل، كما أنه لا ينتج قوة عمل. إنه يسلك كشخص خاص ويسلم بأنه هكذا. وعندما لا تُخلق القيمة، معيار عدالة المقايضة، إلا عن طريق العمل المجرد فيمكن حينئذ للذة ألا تكون قيمة، لأنها لو كانت قيمة فسوف توضع العدالة الاجتماعية موضع التساؤل. وفي الحق، ستكشف عن نفسها أنها جور صارخ. إن مشروعية اللذة كقيمة سيقلب في الواقع ما هي عليه "كل الأخبار الصالحة للنشر".

> "بالنسبة لكل إنسان حديث تكون قيمة شيء ما هي قيمة العمل الذي كان ضروريًا لإنتاجه. وهكذا تكتسي القيمة بعرق العامل الذي يلمع على السيف المتوهج الذي يفصل الثقافة عن النعيم. من الخطر ربط اللذة والألم بالقيمة على نحو تصوري، لأن التساؤل سيظهر ما إذا كان الذين ينتجون القيم لديهم لذة أكبر أو ألم أكبر. ويمكن للإنسان أن يصل إلى الفكرة القائلة بأن القيمة قد تكون في تناسب عكسي مع اللذة"[1].

إن خطر هذا الترابط التصوري جرى إدراكه مبكرًا عند

1 Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3d ed. (Berlin, 1931), p. 163.

أصول المجتمع البورجوازي. إن حقارة مجرد اللذة كانت تنطبع بكل وسيلة في وعي الأفراد.

ولم تتضح بجلاء الرابطة بين انحطاط قيمة المتعة وتبريرها الاجتماعي كما في تفسير اللذة الجنسية، إن للذة الجنسية—براجماتيًّا أو أخلاقيًّا—تُعقلن وتبدو كمجرد وسيلة لغاية تقع خارج ذاتها لجعل الفرد تابعًا للشكل القائم لديناميات العمل. ومفروض في اللذة الجنسية كحقيقة صحية أن تساهم في الصحة الفيزيائية والعقلية التي تنشر أداء الإنسان الوظيفي الطبيعي السوي داخل النظام القائم. فعند سبينوزا أن "اللذة الجنسية" قد "لا تُبحث إلا كوسيلة" وفوق كل شيء كوسيلة صحية. ونحن قد لا نغمر أنفسنا في اللذات إلا طالما أنها ضرورية للحفاظ على الصحة"[1]. وقد أعلن ليبنتز أن "شهوانية الإحساسات يجب أن تستخدم وفق قواعد العقل كتغذية أو تطبيب أو تنشيط"[2]. أما فيشته فقد جعل الجنسية ترتبط على نحو مباشر بتحديد ديناميات العمل الاجتماعية:

> "إن الوضع الحقيقي، جدارة وقيمة الكائن البشري، وخاصة الإنسان في وجوده الطبيعي الأخلاقي يتألف دون شك في قدرته كحد أصلي على أن يستخرج من نفسه أناسًا جددًا وقادة جددًا للطبيعة: وراء وجوده الدنيوي ولكل الأبدية أن يقيم سادة جددًا للطبيعة... وبالتالي سيكون من الانحطاط المطلق، نكران الشرف الإنساني الأصيل إذا تحولت القدرة الموضوعية للمارسة هذه الميزة إلى وسيلة للذة الجنسية. وما هو فوق كل طبيعة ومقصود به أن ينتج السيادة عليها سيصبح ثانويًّا وخاضعًا لأحد دوافع الطبيعة: اللذة... (وهذه الحقارة هي) الفسق—استخدام ملكة التولد والتجدد لمجرد اللذة دون استهداف

1 Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, trans. by R. H. M. Elwes, in *Selections*, J. Wild, ed. (New York: Scribner, 1930), pp. 4 and 6.

2 Leibniz, *Von der Glückseligkeit* in *Opera Philosophica*, J. E. Erdmann, ed. (Berlin, 1840), p. 672.

غرضها أو إرادتها بشكل مدرك"[1].

وعندما تخضع العلاقات الجنسية لغرض التعبير عن إنتاج قوة عمل جديدة لعملية السيادة الاجتماعية على الطبيعة — عند هذا فقط تكون هناك متعة جديرة بالإنسان. ولقد ابتعد عن هذه الصراحة الممثلون اللاحقون لفلسفة الأخلاق المثالية. إن هرمان كوهن يعتبر مجرد إنجاب الناس عملية "حيوانية" ويطالب بتطهير اللذة الجنسية عن طريق غرض أخلاقي حقيقي. وفي الحب فقط القائم على الإخلاص ترتفع المضاجعة الجنسية إلى مجال للأخلاقيات وبهذا يتحول "الحب الجنسي" إلى "خاصية للإرادة المحض أن تشكل وعيًا ذاتيًا أخلاقيًا"[2]. وفي المرحلة التسلطية الشمولية للنظام البورجوازي يكون ارتباط الحب بشكل الزواج متناقضًا مع حاجة الدولة لاحتياطي الجيش العسكري والاقتصادي القويين. إن "تجربة الحب" "ليست مرتبطة بشكل مطلق بالزواج" غير أن الحب يجب أن يكون "شرطًا مسبقًا وافتراضًا مسبقًا للزواج وإنجاب الأطفال بالزواج" "ليس إنجاب الأطفال على هذا النحو، بل إنجاب أطفال رائعين ومفيدين هو المسألة الحاسمة". الصحة الجنسية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والعلوم الطبية الأنثروبولوجية الأخرى (تعني) بشكل صوفي خالص بالجوانب القيمة حتى للإنجاب البشري"[3].

إن التحرر غير النقي واللا عقلاني للعلاقات الجنسية سيكون أقوى تحرر للمتعة على هذا النحو وانحطاط كلي لقيمة العمل للعمل. لن يطيق أي إنسان التوتر بين العمل كقيمة في ذاتها وحرية الاستمتاع. إن وحشية وجور ظروف العمل سيتسللان على شكل مدمر إلى وعي الأفراد وسيجعلان من خضوعهم المسلم للنظام الاجتماعي الخاص بالعالم البورجوازي شيئًا مستحيلاً.

إن وظيفة العمل داخل هذا المجتمع تحدد موقفها بالنسبة للمتعة وقد لا يكون للمتعة معنى في ذاتها أو تظل غير

1 Fichte, *Die Staatslehre* (1813) in *Werke*, VI, pp. 523-524.
2 Herman Cohen, *op. cit.*, p. 584.
3 Bruno Bauch, *Grundsätze der Ethik* (Stuttgart, 1933), pp. 240-241.

معقلنة. وبدلاً من هذا، يجب أن تحظى بقيمتها من شيء آخر عداها. "اللذة... والألم ينسحبان من أي تبرير أو باعث بإرادة العمل، بالأحرى إنهما يزودان هذه الإرادة بباعث على العمل والذي سيندرج حينئذ تحت مبدأ إشباع الرغبات. "إن مذهب اللذة هو حد التبرير الذاتي للإرادة على العمل"[١] وهو يناقض المصلحة الأساسية للنظام القائم. إن الباطنية والروحية اللتين بهما تتشذب المتعة إلى مستوى الثقافة والتي تساعد على إنتاج الكل ومن ثم تبرهن على قيمتها الاجتماعية خاضعان لهذا الاقتناع. فبالنسبة للمنتج المباشر يعمل على تقييد المتعة بشكل مباشر دون أي توسط خلقي خلال العمل اليومي الذي لا يسمح إلا بفترة وجيزة "للفراغ" للمتعة ويضعها في خدمة تخفيف التوتر وخلق طاقة أو قوة للعمل. وأصحاب المنفعة الخاصة بديناميات العمل يتأثرون بالتقييم نفسه. فإذا كانت متعتهم تقوم في فعل وتملك ما لا ينتج بالفعل قيمة حقيقية، فإنها تخلق نوعًا من الشعور الاجتماعي بالإثم الذي يفضي إلى عقلنة المتعة.

إن خلق الشعور الاجتماعي بالإثم هو إنجاز حاسم في التربية. إن القانون السائد للقيمة ينعكس في الاقتناع المتجدد على نحو مستمد بأن كل إنسان متروك كاملاً لنفسه ويجب أن يعول نفسه في الصراع التنافسي العام إذا أريد أن يتمكن من مواصلة الحياة في المستقبل، وإن كل فرد يكافأ بما يتناسب مع قوة العمل التي بذلها. وعلى أي حال، لا يمكن كسب السعادة بهذا الشكل. إن هدف العمل ليس مفروضًا فيه أن يكون السعادة، وأن تعويضه ليس المتعة بل الربح أو الأجور، أي إمكانية العمل أكثر في المستقبل. فلدوام ديناميات العمل هذه يجب تحوير أو كبت تلك الغرائز والحاجات التي يمكن أن تقوض العلاقة السوية للعمل والمتعة (مثل مدى عدم وجود عمل) والمؤسسات التي تضمنها (مثل الأسرة أو الزواج) وهذا التحوير والكبت لا يرتبط دائمًا بالتقدم الثقافي. فكثيرة هي

1 A. Görland, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte* (Leipzig, 1914), pp. 119-120.

الغرائز والحاجات التي تصبح زائفة ومدمرة وفق الأشكال الزائفة التي يتحول إليها بإشباعها على حين أن المستوى المتحصل عليه للتطور الموضوعي قد يسمح بهناءاتها الحقة ـ الحقة لأنها تستطيع أن تحقق ذاتها في قصدها الأصلي للذة "غير المختلطة". على هذا النحو تتأتّى القسوة المكبوتة التي تفضي إلى الرعب السادي والتخلي المقهور عن الذات الذي يؤدي إلى الخضوع المازوكي. وهي في قصدها الأصيل كأشكال للغريزة الجنسية تستطيع أن تظهر في لذة زائدة لا للذات فحسب بل للموضوع أيضًا، ولا تعود حينئذ مرتبطة بالتدمير[1]. إن التمايز المتزايد للذة لا يحتمل في مجتمع يتطلب أن تشبع مثل هذه الرغبات في شكل مكبوت. إن اللذة الزائدة ستمثل بشكل مباشر تحررًا متزايدًا للفرد لأنها ستطالب بحرية في اختيار الموضوع وبحرية المعرفة وفي تحقق هذه الإمكانات، وحرية الزمان والمكان. وكل هذه المطالب تنتهك قانون الحياة للمجتمع القائم. إن التحريم المفروض على اللذة جرى التمسك به بشكل حرون بسبب الترابط الشديد بين السعادة والحرية. وهذا التحريم قد امتد إلى مراتب التعارض التاريخي مع النظام القائم مما شوه المشكلة وحلولها.

إن تمييز السعادة بأنها شرط الهناءة الشاملة لحاجات ورغبات الفرد أمر مجرد وغير صحيح طالما أنها تتقبل الحاجات والرغبات على أنها معطيات مطلقة في شكلها الراهن، فهي على هذا النحو بعيدة عن الخير والشر والحق والزيف. وهي كوقائع تاريخية خاضعة معرضة للتساؤل عن "حقها": هل هذا من ذلك النوع الذي يمكن لهناءتها أن تحقق الإمكانات الذاتية والموضوعية للأفراد؟ وذلك لأنه بالنسبة لعديد من أشكال الرغبة المميزة للظرف الإنساني السائد، يحتاج هذا السؤال إلى أن يُرد عليه بالنفي في ضوء المرحلة المتحصلة من قبل التطور الاجتماعي. والتطور الاجتماعي يمكن من السعادة الأكثر صدقًا عما يحصله الناس اليوم لأنفسهم. إن اللذة في تحقير آخر وكذلك في تحقير النفس تحت إرادة أقوى، اللذة في البدائل

[1] Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, V (1936), pp. 229ff.

العديدة المتزايدة للجنسية، في التضحيات التي بلا معنى، في بطولة الحرب، هي لذات زائفة لأن الدوافع والحاجات التي تحقق نفسها فيها تجعل الناس أقل حرية وأكثر عماء وأكثر تعاسة، إنها دوافع وحاجات الأفراد الذين ارتفعوا في مجتمع متطاحن. وإلى المدى الذي لا تخفى فيه كاملة في شكل جديد للتنظيم الاجتماعي، فإن أنماط هناءاتها يمكن تصورها حيث يمكن للإمكانيات القصوى للناس أن تكشف السعادة حقًا. وهذا التحرير للإمكانات مسألة ممارسة اجتماعية. أما ما يستطيع الناس بأعضائهم الحسية والنفسية المتطورة والثراء الذي يخلقه عملهم أن يأخذوه على عاتقهم للحصول على معيار أقصى للسعادة فيتوقف على هذه الممارسة. والسعادة إذا ما فُهمت على هذا النحو لا تعدو بأي حال من الأحوال أن تكون مجرد سعادة ذاتية: إنها تدخل عالم الفكر والعمل الجماعيين للناس.

وحيث لا يستخدم المجتمع قوى الإنتاج المتطورة إلا في شكل مقيد فإن الرغبات نفسها لا الهناءات هي التي يجري تزييفها. وطالما أنها تتجاوز الحد الأدنى الموجود فإنه لا يجري التعبير عنها إلا بما يتناسب مع طلبها المتوتر. إن الوضع الطبقي وخاصة وضع الفرد في ديناميات العمل يكون فعالاً في داخلها لأن هذا الوضع قد شكل الأجهزة (الجسمانية والروحية) وقدرات الناس وفق مطالبهم. ولما كانت هذه لا تظهر إلا على شكل رغبات في شكلها الجامد لكل ما فيها من كبت وزهد وتكيف وعقلنة فإنه يمكن إشباعها بشكل طبيعي سوي داخل الإطار الاجتماعي القائم. ولما كانت هي نفسها من قبل غير حرة، فإن السعادة الزائفة لتحققها ممكن في اللاحرية.

وفي النظرية النقدية يتحرر مفهوم السعادة من أيٍ روابط بالنزعة التطابقية والنسبة البورجوازية، وبدلاً من هذا يصبح مفهوم السعادة جزءًا من الحقيقة العامة الموضوعة ويكون صادقًا بالنسبة لكل الأفراد طالما أن جميع مصالحهم يجري الحفاظ عليها فيه. وفي إطار الإمكانية التاريخية للحرية العامة وحده يكون مما له معنى

أن نشير إلى أن السعادة المدركة بالعقل في ظل الظروف السابقة والحالية للوجود هي سعادة غير حقيقية. فليست إلا مصلحة الفرد هي التي تعبر عن نفسها في رغباته، وهناءتها إنما تتطابق مع هذه المصلحة. ونعمة أن ندرك أنه لا توجد سعادة على الإطلاق في مجتمع تحكمه القوانين العمياء. وتأثم الأخلاقيات الصارمة ضد الشكل الكئيب الذي ظلت الإنسانية باقية فيه، ومذهب اللذة على حق في معارضة هذه الأخلاقيات، واليوم فحسب، في أعلى رحلة لتطور النظام القائم عندما أصبحت القوى الموضوعية التي تضع نظامًا أرقى للإنسانية ناضجة، وفي ارتباط نسب بين النظرية والممارسة المرتبطين بمثل هذا التغيير يمكن لنقد كلية النظام القائم أن يأخذ كموضوع له السعادة التي يقدمها هذا النظام. ويبدو أن الأفراد الذين ارتفعوا إلى درجة الاندماج في أدنى العمل متطاحن لا يستطيعون أن يكونوا قضاة سعادتهم. لقد منعوا من معرفة مصلحتهم الحقيقية. ومن ثم فمن الممكن بالنسبة لهم أن يشيروا إلى حالتهم على أنها حالة سعيدة، وبدون ضغط خارجي. يعتنقون النظام الذي يقهرهم. وتبرهن نتائج الاستفتاءات العامة على أن الناس المنفصلين عن الحقيقة الممكنة يمكن أن يندفعوا إلى الاقتراع ضد أنفسهم. وطالما أن الأفراد لا يرون مصلحتهم إلا في التمشي مع النظام القائم، فإن مثل هذه الاستفتاءات لا تضع أي مشكلات أمام جهاز السلطة الشمولي.

وفي إطار إمكانية وجود حالة حقيقية أسعد للبشرية لا تعود مصلحة الفرد هي المعطى الأقصى. هناك مصالح حقيقية ومزيفة حتى بالنسبة للفرد. إن مصلحته المباشرة الواقعية ليست في ذاتها مصلحته الحقيقية. ليس الأمر كما لو أن مصلحته الحقيقية هي التي تطلب —على أساس أقل مخاطرة وفرصة أكبر للمتعة— بتضحية بالمصلحة المباشرة. مثل هذا الإحصاء للسعادة يظل داخل الإطار العام للمصلحة المزيفة، وكل ما هنالك أنه يسهل الاختيار بين أفضل السعادات الزائفة، ليس من مصلحة الفرد

الحقيقية أن يريد إفساده وإفساد الآخرين. وفي مستوى معين من التطور لا تستطيع القوة أن تستمتع بعالم تسيطر عليه، وذلك إذا كفت عن العمل وجددت باستمرار العملية الدموية والمدمرة لمجرد زيادة الإنتاج فإنها قد تضيع في لحظة، وحتى القوى القائمة لديها شيء تحرزه.

فإذا كانت المصلحة الحقيقية للأفراد هي مصلحة الحرية وإذا كانت الحرية الفردية الحقيقية يمكن أن تتعايش مع الحرية العامة الحقيقية ولا تكون ممكنة حقًا إلا في ارتباطها بها؛ وإذا كانت السعادة تقوم أساسًا في الحرية فإن هذه ليست مجرد قضايا تقولها الأنثروبولوجيا الفلسفية عن طبيعة الإنسان بل هي أوصاف لموقف تاريخي حققته البشرية لنفسها في الكفاح مع الطبيعة. إن الأفراد الذين سعادتهم في حالة تجمد لاستغلال هذا الموقف قد تربوا في مدرسة الرأسمالية. فيتطابق هذا مع مضاعفة وتمايز قدراتهم وعالمهم المقيد الاجتماعي لهذا التطور. وطالما أن اللا حرية موجودة من قبل في الرغبات لا في هناءتها فيجب هي أولاً أن تتحرر لا عن طريق فعل التربية أو التجدد الخلقي للإنسان بل عن طريق عملية اقتصادية وسياسية تضم الهيمنة على وسائل الإنتاج عن طريق الجماعة وإعادة توجيه قوى الإنتاج نحو احتياجات ورغبات المجتمع كله: تقصير ساعات العمل، المشاركة الفعالة للأفراد في إدارة الكل. وعندما تتحرر كل الإمكانيات الذاتية والموضوعية الحالية فسوف تتغير الرغبات والاحتياجات نفسها وسوف تختفي بالضرورة الرغبات والاحتياجات القائمة على القسر والكبت الاجتماعيين وعلى الجور وعلى البؤس والمسغبة، وقد تظل المريض والمجنون والمجرم، وإن عالم الضرورة يظل الصراع مع الطبيعة وحتى بين الناس يستمر. ومن ثم فإن إنتاج الكل سيستمر مرتبطا بحرمانات الأفراد. لن تتطابق المصلحة الخاصة بشكل مباشر مع المصلحة الحقيقية، والاختلاف بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ــ مع هذا ــ شيء آخر غير الاختلاف بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة المؤقنمة التي

تكبت الأفراد. والفرد في علاقته بمصلحة عامة أصيلة إنما يرتبط بالحقيقة؛ ومن ثم فإن مطالب وقرارات الكل ستحفظ المصلحة الفردية وتروج لسعادته. زيادة على ذلك إذا كان على المصلحة الحقة أن تتمثل عن طريق قانون عام يحظر الرغبات والهناءات الخاصة، فإن مثل هذا القانون لن يعود واجهة المصلحة الخاصة لجماعات تتحرك بقوتها ضد المصلحة العامة من خلال الاغتصاب، بل إن هذه المصلحة الحقيقية ستعبر بالأحرى عن القرار العقلاني للأفراد الأحرار. إن الناس عندما يكونون قد نضجوا سيواجهون ويتبادلون رغباتهم، وستكون مسئوليتهم أكبر لأنه لن تعود لديهم لذة زائفة خاصة بالأمن المازوكي في الحماية القوية للقوة المستبدة. إن الوحدة الحقيقية الباطنية للواجب والسعادة التي شكت فيها الفلسفة الخلقية المثالية لا تكون ممكنة إلا في الحرية. هذا كان قصد كانت عندما أسس مفهوم الواجب على الذاتية الحرة للشخص. وعندما تقصر الذاتية الحرة نفسها على حرية الإرادة المحض، فإنها تقصر نفسها لصالح نظام اجتماعي لا تستطيع أن تسلم به إلا في شكل مجرد.

فإذا رفض الأفراد الرغبات الخاصة أو اللذة الخاصة على أنها سيئة فإن هذا يحدث على أساس الإدراك الذاتي الحر لمصلحتهم الحقيقية: الحفاظ على الحرية العامة. وبالتالي قد يحدث هذا في مصلحة السعادة نفسها التي لا تستطيع أن توجد إلا في الحرية العامة كتحقق لكل الإمكانات المتطورة. ولقد كانت الأمنية القديمة في مذهب اللذة هي التي ربطت في الفكر السعادة بالحقيقة. وكانت المشكلة غير محلولة. فطالما أن مجتمعًا ما فوضويًا غير حر هو الذي يحدد الحقيقة، فإن الحقيقة لا تستطيع أن تظهر نفسها إلا في المصلحة الخاصة للفرد المعزول أو في ضرورات المصلحة العامة المؤقنمة للمجتمع. وفي الحالة الأولى كان شكلها (العمومية) يضيع، وفي الحالة الثانية كان يضيع محتواها (الخصوصية). إن الحقيقة التي يرتبط بها الفرد المتحرر في السعادة هي عامة وخاصة.

لا يعود الفرد معزولاً في مصلحته ضد مصالح الآخرين، وحياته يمكن أن تكون سعيدة وراء عرضية اللحظة لأن ظروف وجوده لا تعود تتحدد بديناميات عمل لا تخلق الثروة إلا من خلال سرمدة الفقر والمسغبة، بل بالأحرى إن هذه الظروف تنظم من خلال الإرادة الذاتية العقلانية للكل الذي تشارك فيه الذات بنشاط وفاعلية. إن الفرد يستطيع أن يرتبط بالأخرين كأناس مساوين له وبالعالم على أنه عالمه الذي لا يعود مغتربًا عنه. إن الفهم المتبادل لن تعود تتسلل فيه التعاسة حيث إن البصيرة والعاطفة لن تعودا تتصارعان بشكل متشيء للعلاقة الإنسانية.

إن السعادة العامة تفترض معرفة المصلحة الحقيقية ألا وهي: إن عملية الحياة الاجتماعية تدار بشكل يحقق التناغم بين حرية الأفراد والحفاظ على الكل على أساس الظروف التاريخية والطبيعية الموضوعية المعطاة. ومع تطور التطاحنات الاجتماعية كانت تتشوش الرابطة بين السعادة والمعرفة. وبلا شك فإن العقل المجرد للفرد المعزول عاجز بشأن سعادة متروكة للعرضية. غير أن هذا التطور الاجتماعي نفسه قد أبرز أيضًا القوى التي من شأنها أن تعيد هذه الرابطة. وبالنسبة للمنتجين المباشرين، فإنه قضي تمامًا على التفردية المعزولة داخل اللا حرية: ليست للفرد أي ملكية يحتفظ بها لا يستمتع بها إلا على حساب الآخرين. إن مصلحته تجره لا إلى المنافسة أو إلى مصلحة المجموعات القائمة أيضًا على المنافسة، بل إلى التضامن المتماسك القوي. ليس الهدف الأولي للصراع إلا مصلحة جماعة اجتماعية خاصة في ظروف أفضل وأكثر إنسانية للحياة. غير أن هذه المصلحة الخاصة لا يمكن اتباعها بدون جعل ظروف الحياة للكل أفضل وأكثر إنسانية وبدون تحرير المجتمع كله، وفي المرحلة الاحتكارية للمجتمع البورجوازي عندما كان الحفاظ على المصلحة العامة لصالح الجماعات المتقاتلة من أجل التغيير واضحًا، فإن الجهود التي يبذلها أصحاب الأريحية للنظام القائم توجه إلى تفتيت هذا التضامن، البيروقراطية،

زيادة الفروق في الأجور، الفساد المباشر للعمال كلها تكون مقصودة لغرس التناقضات حتى بين هذه الشرائح الاجتماعية. ومصلحتها الحقيقية تتطلب لا تغيرًا جزئيًا بل إعادة بناء عملية الإنتاج. وعندما يكون هذا قد تحقق، فإن العقل العام لا يعود يخدع المصلحة الخاصة من وراء ظهور الأفراد، بل بالعكس، تصبح المصلحة الخاصة قوة فعالة ومعرفية للعملية التي من خلالها تتقدم العمومية المتجسدة في الجماعة المشتركة. وعند هذه النقطة في المجتمع وحدها تكمن "حقيقة الإشباعات (الخاصة)... الإشباع (العام) كسعادة ويطرح التفكير نفسه كهدف"[1].

ولقد نوّه هيجل بأن التقدم العام لا يظهر في التاريخ إلا من خلال المصالح الخاصة لأن المصالح الخاصة وحدها هي التي تثير الفرد نحو عاطفة الصراع التاريخي. "إن المصلحة الخاصة للعاطفة هي لهذا غير منفصلة عن نشاط ما هو كلي؛ فالكلي لا ينجم إلا مما هو جزئي ومتعين ومن نفيه"[2]. وعندما يقوم عدم الانفصالية هذا على مكر العقل فإنه يسبب تعاسة الأفراد. وبالعاطفة التي بها يتبعون مصالحهم الخاصة يتمزقون وينهارون. ولقد سمى هيجل هذا "براعة مرعبة" هي "أن الناس التاريخيين لا يكونون ما يسمى بالسعادة"[3] فإذا لم يكن ممكنًا أي شكل أرقى للعقل التاريخي غير التنظيم المتطاحن للإنسانية، إذن فإن هذا الرعب لا يمكن استبعاده. وبطبيعة الحال، من الحق أن الناس لا يقصدون السعادة، بل يقصدون في كل حالة الغايات النوعية التي يحمل تحققها السعادة. وفي الأهداف الخاصة التي تستهدف من الكفاح التضامني من أجل مجتمع عقلاني، لا تعود السعادة مجرد عرض زائل، إنها تنبني في البناء نفسه للنظام الجديد لظروف الوجود المطلوبة. وتكف السعادة عن أن تكون مجرد حالة ذاتية للشعور عندما يكون الاهتمام العام بإمكانات الأفراد فعالاً عند مستوى الحاجات والرغبات المتحررة للذوات.

---

1 Hegel, *Enzyklopädie* in *Werke*, VII. p. 372 (§478).
2 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *op. cit.*, p. 41.
3 *Ibid.*, p. 39.

إذن عند هيجل الكفاح من اجل العمومية الأرقى أو الشكل للمجتمع والمستقبل يصبح في الحاضر علة للأفراد والجماعات الخاصة ويشكل هذا الموقف المأساوي للأشخاص التاريخيين العالميين. إنهم يهاجمون الظروف الاجتماعية التي تنتج فيها حياة الكل نفسها ـ حتى ولو بشكل سيئ. إنهم يكافحون ضد شكل عيني للعقل بدون برهان تجريبي عن إجرائية الشكل المستقبلي الذي يمثلونه. إن عقلانيتهم تعمل بالضرورة في شكل خاص لا عقلاني متفجر وإن نقدهم للانهيار والفوضى يبدو فوضويًا ومدمرًا. أن الأفراد الذين يتمسكون بشدة بالفكرة التي تتخلل وجودهم هم حرناء. إن الحس المشترك لا يستطيع أن يفرق بينهم وبين المجرمين، وهم في الواقع في النظام القائم مجرمون مثل سقراط في أثينا[١]. إن الكلية والعقل قد أصبحا عاطفتهم. والمتطابق الملتزم الذاتي الذي تكون الرغبة بالنسبة له صادقة مثل أي رغبة أخرى يعرفهم على أنهم شخصيات أنانية خطرة. إنه يرى كيف أن نقد مظهر الحرية في الحاضر ومعرفة الواقع المستقبلي للحرية يشكل سعادتهم وذلك لأن الانفصال الشديد بين الهنا والهناك، اليوم وغدًا، يتم قهره فيهم ولكنه لا يفهمه. ومهما تقل، هم بالنسبة له يُمَجَّدون، وعلى أفضل الأحوال هم متدينون. وعند المتطابق الملتزم لا يحصل الناس على مزاياهم إلا في العقل، وإن موقفهم الانفراقي لا يظهر إلا عند القلة.

وكما أن الشكل المتحصل عليه للسعادة لا يتحقق إلا من خلال المصلحة الخاصة، الخاصة فقط بتلك الشرائح الاجتماعية التي لا يفضي تحررها إلى سيادة المصالح الخاصة فوق مصلحة الجماعة، بل يفضي إلى التحرر العام للإنسانية، كذلك الأمر بالنسبة للمعرفة الصحيحة التي يتطلبها هذا الشكل. إن هذه المصلحة تتطلب أيديولوجيتها كستار يُسدل على بناء الحقيقة لكي تبرر نفسها كمصلحة عامة. إن المصلحة ــ بطبيعتها نفسها ــ تتضمن حتى

1 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in *Werke*, XIV, p. 101.

النهاية كل الإمكانات القابلة للتحقق والإبقاء على هدف تحققها. إن ضياع المعرفة الصحيحة يستلزم ضياع السعادة بالمثل، وذلك لأن القسر والضرورةلموقف لا سيطرة عليه سيكسبان قوتهما العرضية ويفرضاتها على الناس. إن حرية المعرفة هي جزء من الحرية الحقيقية التي لا تستطيع أن توجد إلا مع القرار والفعل المشتركين على أساس ما يُعرف على أنه حقيقي. إن الدور الجوهري الخاص بحقيقة السعادة الخاصة بالأفراد يجعل تشخيص السعادة على أنها لذة ومتعة يبدو غير كاف. وعندما لا تعود معرفة الحقيقة ترتبط بمعرفة الإثم والمسغبة والجور، فلا تعود تُفرض لتظل خارجة بالنسبة لسعادة تتخلى عن العلاقات الحسية المباشرة. وحتى أشد العلاقات الإنسانية الشخصية يمكن أن تنفتح للسعادة في معرفة غير آثمة حقًا. وربما لهذا تصبح—في الواقع—ذلك المجتمع الحر في الحياة الذي توقعته الأخلاقيات المثالية على أن يكون أقصى تكشف للفردية. لن تعود المعرفة تقلق اللذة، بل ربما تستطيع أن تصبح اللذة حيث جَرُأت فكرة القدماء عن العقل naus أن تراها على أنها قمة تعريف المعرفة. إن شبح الشهواني غير المقيد الذي قد لا يتخلى عن نفسه إلا من أجل رغباته الحسية قائم في انفصال ما هو عقلي عن قوى الإنتاج المادية، وانفصال ديناميات العمل عن عملية الاستهلاك. وقهر هذا الانفصال يمت إلى الظروف المسبقة للحرية. يجب أن يساير تطور الرغبات المادية تطور الرغبات النفسية والعقلية. وإن تنظيم التكنولوجيا والعلم والفن يتغير مع استخدامها المتغير ومحتواها المتغير. وعندما لا يعود تحت سيطرة نظام للإنتاج قائم على تعاسة الأغلبية، وضغوط العقلنة والتبطن والإعلاء، فقد لا يعني العقل والروح إلا زيادة السعادة. إن مذهب اللذة يُقضى عليه ويحتفظ به معًا في النظرية النقدية والممارسة. وإذا سادت الحرية في الجانب الروحي والعقل للحياة أي في الثقافة، وإذا لم تعد الثقافة خاضعة لقسر التبطن، إذن فسيكون بلا معنى قصر السعادة على اللذة الحسية.

إن حقيقة السعادة هي حقيقة الحرية باعتبارها الإرادة الذاتية للإنسانية المتحررة في صراعها العام مع الطبيعة. "إن حقيقة الإشباعات الخاصة هي الإشباع (العام) الذي كسعادة يضعه التفكير كهدف له". غير أن هذه السعادة هي في البداية "عمومية المحتوى ولكن فقط كتمثل، كتجريد، ولكن فقط كشيء (يجب أن يكون)". إن حقيقة السعادة هي "التحددية (الكلية) للإرادة في ذاتها، أي إرادتها الذاتية: (الحرية)"[١]. ففي المثالية، الحرية هي أيضًا العقل: "الجوهر" و"هذا وحده الحقيقي عن الروح"[٢]. إن السعادة والعقل—في شكلهما الكاملين—يتطابقان. وهيجل لم يعتقد أن تحقق هذا الشكل عن طريق إظهار شكل جديد للتنظيم الاجتماعي للإنسانية، يمكن أن يصبح مهمة الممارسة التاريخية. وعلى أي حال، فتحت عنوان "المثالي" قدم السعادة على أنها "مرحلة لتطور العالم" أي أنها في الوقت نفسه سعادة العقل والحرية... على أنها إلغاء الأضداد المميزة للمرحلة البورجوازية للتطور بين الأفراد والمعزولين في مصالحهم الخاصة من جهة والمصلحة العامة المؤقنمة باعتبارها الحالة التي تتسرمد خلال تضحية الأفراد من جهة أخرى.

> "فيما هو مثالي... مفروض أن تظل الفردية الخاصة بالضبط في تناغم لا يحل مع ما هو جوهري، طالما أن المثالي يشارك في حرية واستقلال الذاتية، إلى المدى الذي قد لا يمتلك فيه العالم المحيط للظروف والأبنية المتطورة أي موضوعية جوهرية تمت إلى ذاتها بعيدًا تمامًا عما هو ذاتي وفردي، لأن الفرد المثالي يجب أن يظل ذاتيًا في محتواه. والعالم الموضوعي يجب أن يظل جزءًا مما هو عليه بشكل محقق ولا يتحرك ويتطور من نفسه، ومنفصل عن فردية الذوات. وإلا فإن الذات تصبح مجرد تابعة لعالم كامل في ذاته"[٣]

1 Hegel, *Enzyklopädie, op. cit.* (§478, 480).

٢ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, op. cit.*, p. 22.

3 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* in *Werke*, X, Part 1, pp. 227-228.

الفصل ٦

التصنيع والرأسمالية في مؤلفات ماكس فبر

يصبح التصنيع والرأسمالية مشكلتين في مؤلفات ماكس فبر من ناحيتين: المصير التاريخي للغرب والمصير المعاصر لألمانيا التي خلقها بسمارك.بالنسبة لمصير الغرب بعد التصنيع والرأسمالية نجد التحققات الحاسمة للعقلانية الغربية، لفكرة العقل، التي يتبعها فبر في تجلياتها الصريحة والحقيقية، التقدمية والرجعية. وبالنسبة لمصير ألمانيا المعاصرة فإن هذه التجليات تحدد له سياسة الرايخ، باعتبارها المهمة التاريخية للبورجوازية الألمانية— في تغيير الدولة الإقطاعية المحافظة، ثم في الصبغة الديمقراطية، ثم أخيرًا في الكفاح ضد الثورة والاشتراكية. إن فكرة الرابطة المصيرية بين التصنيع والرأسمالية والحفاظ القومي على الذات هي بعينها التي تحرك عاطفة ماكس فبر—ولنكن صرحاء—تحرك قتاله الحاقد ضد الجهود الاشتراكية عام ١٩١٨. فالاشتراكية عنده تناقض فكرة العقل الغربي، وكذلك فكرة الدولة القومية؛ ومن ثم فالاشتراكية خطأ تاريخي عالمي إن لم تكن جريمة تاريخية عالمية. (وقد نتساءل: ماذا كان سيقول ماكس فبر إذا ما كان عاش حتى يشهد أن الشرق—لا الغرب—هو الذي باسم الاشتراكية قد طور العقلانية الغربية الحديثة في شكلها المتطرف) ومهما قد تفعل الرأسمالية للإنسان، فيجب أن تُفهم—حسب رأي فبر—كعقل ضروري أولا

وقبل أي تقييم.

إن الدوافع الفلسفية والاجتماعية ـ التاريخية والسياسية تترابط أساسًا في تحليل فبر للرأسمالية الصناعية. فنظريته عن قيمة الحرية الداخلية أو الحيادية الأخلاقية للعلم إنما تتكشف على نحو ما هي عليه في الممارسة: محاولة لجعل العلم "حرًّا" في قبول التقييمات الإلزامية المفروضة عليه من الخارج. هذه الوظيفة كنظرية المعرفة عند فبر كانت واضحة منذ خطابه الافتتاحي في فريبرج عام ١٨٩٥ الذي يلحق ــ بصراحة وقحة ــ الاقتصاد الحر لمطالب قوة السياسة القومية. وبعد هذا (في اجتماع للجمعية السياسية والاجتماعية عام ١٩٠٩) أوضح هو نفسه الأمر بأقصى ما يستطيع:

"السبب الذي يدعوني ان ألح في كل مناسبة بشكل حاد بل حتى ربما بشكل تعليمي ضد انصهار ما يكون وما ينبغي لا يرجع إلى أنني أقلل من شأن المسائل المتعلقة بما ينبغي، بل بالعكس، لأنني لا أستطيع أن أطيق هذا عندما تتحول المشكلات ذات الأهمية العالمية الدافعة ذات التأثير العقلي والروحي الكبير، المشكلات القصوى التي تستطيع أن تترك وحشًا إنسانيًّا ـعندما تتحول هذه المشكلات هنا إلى مسائل "الإنتاجية" التقنية الاقتصادية، وتصبح على قمة التعايش حول البناء التكنولوجي على نحو ما عليه الاقتصاد"، مجرد بناء (تكنولوجي)"[1].

غير أن ما ينبغي المستخرج من العلم إنما يُحمى من العلم في الوقت نفسه ويحاط بحماية من النقد العلمي: "إن قيمة ذلك المثال نفسه لا يمكن استخلاصها" من مادة العمل العلمي نفسه[2].

وعلى أي حال فإن تحليل ماكس فبر نفسه للرأسمالية

1 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik (Tübingen: Mohr, 1924), p. 419.

2 Ibid., p. 402.

الصناعية هو الذي يبين ان مفهوم الحيادية العلمية أو لنقل أحسن، العقم، المرافق لما ينبغي، لا يمكن الأخذ به: إن صياغة مفهوم القيمة الحرة المحض الفلسفية الاجتماعية تصبح (من خلال عمليتها) قيمة نقدية. وبالعكس، إن المفاهيم الحرة المحض إنما تكشف عن التقييم الذي هو قائم فيها: إنها تصبح نقدًا لما هو معطى في ضوء ما يفعله ما هو معطى للناس (والأشياء). إن ما ينبغي يبين نفسه فيما هو كائن: الجهد الذي لا يكل للتفكر التصوري يجعله يظهر. وماكس فبر في كتابه "الاقتصاد والشركة" ذلك الكتاب الخلو من القيم وحيث يحفل المنهج التعريفات والتصنيفات الصورية بالطقوس، نجد أن النزهة الصورية الشكلية تحرز انتصارًا واضحًا على المحتوى. وهذه العينية الأصلية هي نتيجة سيطرة فبر على مادة هائلة من الدراسة لا يمكن تخيلها اليوم، مادة للمعرفة لا تستطيع أن تجرد لأنها تستطيع أن تميز بين الماهوي واللا ماهوي، بين الواقع والمظهر. والنظرية الصورية بمفاهيمها المجردة تصل إلى الهدف الذي يسعى إليه عبثًا علم اجتماع وضعي شبه تجريبي معادٍ للنظرية. وهكذا يصبح مفهوم الرأسمالية الصناعية عينيًّا في النظرية الصورية (للعقلانية) و(السيادة) اللذين هما الأطروحتان الرئيسيتان لكتابه.

ودعونا أولاً نعرض للعلاقة بين الرأسمالية والعقلانية والسيادة في أعمال ماكس فبر. إن هذه العلاقة في أشد أشكالها عمومية، يمكن صياغتها على النحو التالي: إن الفكرة الغربية الخاصة عن العقل تحقق نفسها في نظام للثقافة المادية والعقلية (الاقتصاد، التكنولوجيا، "سلوك الحياة"، العلم، الفن) التي تتطور إلى أقصى درجاتها في الرأسمالية الصناعية، وهذا النظام يميل نحو نمط معين للسيادة يصبح هو مصير الفترة المعاصرة: البيوقراطية الكلية. إن المفهوم الشامل والأساسي هو فكرة العقل باعتبارها عقلانية غربية، ونحن نبدأ بهذا المفهوم.

عند فبر، هناك عقلانية لم يظهر مفعولها إلا في الغرب

فقط، وهي التي شكلت (أو على الأقل ساعدت في تشكيل) الرأسمالية، وهي التي حددت مستقبلنا التكهني. والجهد لتحديد هذه العقلانية في تجلياتها العديدة (والمتناقضة في الأغلب) يشغل جزءًا كبيرًا من عمل فبر. إن "روح الرأسمالية" كما وصفها في المجلد الأول من مقالات المجموعة في علم اجتماع الدين، تجلّ من تجليات العقلانية؛ ويشير تصوير هذا الكتاب على نحو براجماتي إلى أن العقلانية صاغت وأثرت في الرأسمالية على نحو رئيسي وأنها تميز التصنيع الغربي عن كل أشكال الاقتصاد والتكنولوجيا الأخرى.

دعونا أولاً ندرج العناصر المميزة لمفهوم ماكس فبر عن العقل: (١) هناك إضفاء طابع رياضي تقدمي على التجربة والمعرفة، وهو إضفاء طابع رياضي، وقد بدأ من العلوم الطبيعية ونجاحاتها الباهرة، يمتد إلى العلوم الأخرى وإلى "سلوك الحياة" نفسه. (٢) هناك الإلحاح على ضرورة التجارب العقلانية والبراهين العقلانية في تنظيم العلم وكذلك في سلوك الحياة. (٣) هناك نتيجة هذاالتنظيم وهو الشيء الحاسم عند فبر، ألا وهو تولد وتدعيم تنظيم متمرس تقنيًا للموظفين يصبح "الشرط (المحتم) المطلق لوجودنا كله"[١]. وبهذه الخاصية الأخيرة، يحدث الانتقال من العقل النظري إلى العقل العملي، إلى الشكل التاريخي للعقل. إن الوعي بتاريخيته النوعية موجود منذ البداية في مفهوم فبر عن العقل مع تجريده أو إن شئنا الدقة بسبب تجريده. وعلى أي حال، سنجد أنه ليس موجودًا في المجرى كله لتحليله في النقطة الحاسمة. ونحن نجد في علم الاجتماع عنده أن العقلانية الصورية تتحول إلى عقلانية (رأسمالية). وهكذا تبدو هذه العقلانية على أنها ترويض منهجي "للدافع المكتسب" اللاعقلاني، وهو ترويض يجد تعبيره النمطي في "الزهد الباطني في العالم".

في هذا الترويض، يصبح العقل الغربي عقلاً (اقتصاديًا) للرأسمالية، أي يصبح السعر إلى الأبد للربح المتجدد داخل

1 Max Weber, Foreword to the first volume of Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Tübingen: Mohr, 1920), pp. 1ff.

المشروع الرأسمالي العقلاني المستمر. وهكذا تصبح الشرط للربح الذي يجري توجيهه بدوره إلى الحساب المنهجي المنظم، إلى "الحسبة الرأسمالية"[1].

إن أساس هذه العقلانية هو التجريد الذي يحدد الفترة الرأسمالية، وهو تجريد نظري وعملي معًا، وهو جهد التنظيم العلمي والاجتماعي معًا: وذلك من خلال رد الكيف إلى الكم. إن هذه العقلانية كأداء وظيفي كلي (حيث تجد تعبيرها في قيمة المقايضة) تصبح الشرط المسبق (للفاعلية) المحسوبة—للفاعلية الكلية، طالما أن الأداء الوظيفي يجعل سيادة حالات وعلاقات معينة ممكنة (وذلك عن طريق ردها إلى كميات ومقايضات). إن العقل المجرد يصبح عينيًا—في السيادة الحاسبة والمحسوبة للطبيعة والناس. إن العقل كما يراه فبر ينكشف كعقل (تقني)، كإنتاج وتغيير للخامات (الأشياء والناس) عن طريق الجهاز المنهجي—العلمي. وهذا الجهاز قد انبنى بهدف الفاعلية المحسوبة؛ وعقلانيته تنظم وتدبر الأشياء والناس، المصنع والبيوقراطية، العمل والفراغ. ولكن (لأي غرض) تدبرهم؟ حتى هذه النقطة، كان مفهوم فبر للعقل مفهومًا "صوريًا" أي كان يتحدد على أنه تجريد كمي عن كل الجزئيات، بتجريد يجعل الفاعلية الحاسبة الكلية للجهاز الرأسمالي ممكنًا. ولكن حدود العقل الصوري تبرز الآن: فلا الغرض النوعي للبناء العلمي—التقني ولا خامته (الذوات والموضوعات) يمكن استخلاصها من مفهوم العقل: إنهما يستبعدان منذ البداية هذاالمفهوم الصوري ذا "القيمة الحرة".

في العقلانية الرأسمالية على نحو ما حللها فبر، نجد أن هذه العناصر التي هي سابقة و"خارجية" على العقل ومن ثم تعينه ماديًا تبدو في واقعتين تاريخيتين: (١) الحفاظ على الحاجات الإنسانية—هدف النشاط الاقتصادي—يجري في إطار (المشروع الخاص) وفرصه المحسوبة للربح أي في إطار "الفائدة"، فائدة المقاول الفرد أو

1 Ibid., pp. 4-5.

المشروع الفردي. (٢) وبالتالي فإن وجود أولئك الذين تحتاج حاجاتهم إلى إشباع، إنما يتوقف على فرص الربح في المشروع الرأسمالي. وهذه التبعية تتجسد في شكلها المتطرف في العمل ''الحر'' الذي هو تحت تصرف المقاول.

وفي إطار تصور فبر تُعطى هذه الوقائع على نحو مسبق للعقل الصوري من الخارج، لكنها كوقائع تاريخية، تحدد الصدق العام للمفهوم نفسه. ففي رأي فبر أن الواقع المحوري للعقلانية الرأسمالية هو المشروع (الخاص)؛ إن المقاول شخص حر مسئول بنفسه ولنفسه عن الحسابات ومخاطراتها. وهو في هذه الوظيفة ''بورجوازي''، ويجد السلوك البورجوازي للحياة تعبيره الممثل له في الزهد الباطني في العالم. فهل هذا التصور لا يزال صادقًا اليوم؟ هل البورجوازية التي رأى فبر حامل التطور الصناعي لا تزال تبقي على حاملها في الحقبة الرأسمالية المتأخرة؟ هل العقلانية الرأسمالية المتأخرة لا تزال تبقي ذلك المستمد من الزهد الباطني في العالمي؟ أعتقد أن الجواب على هذه الأسئلة يجب أن يجيء بالنفي. ففي تطور العقلانية الرأسمالية نفسها نجد أن الأشكال التي عزاها فبر لها قد تفككت وأصبحت بالية، وإن تفككها يجعل عقلانية التصنيع الرأسمالي تظهر في ضوء مختلف تمامًا: في ضوء مختلف تمامًا: في ضوء (اللا) عقلانية. ولنذكر جانبًا واحدًا فحسب: ''الزهد الباطني في العالم'' لا يعود قوة محركة في الرأسمالية المتأخرة؛ لقد أصبح قيدًا يفيد في الحفاظ على النظام. وقد ندد به كينز على هذا النحو وهو خطر على ''مجتمع الوفرة'' حيث يستطيع أن يعوق إنتاج واستهلاك السلع الزائدة. ومن المؤكد أنه حتى الرأسمالية المتأخرة تنبني على ''زهد'' الصراع من أجل الوجود واستغلال العمل يجب أن يتضاعفا بشكل متزايد إذا أريد للتراكم المضاعف أن يكون ممكنًا. ''الإهمالية المخططة''، اللا عقلانية المنهجية تصبح ضرورة اجتماعية. لكن هذا لا يعود يصلح أن يكون سلوك حياة البورجوازية باعتبارها

الطبقة التي تطور قوى الإنتاج. إنه بالأحرى وصمة للتدمير الإنتاجي في ظل الإرادة الكلية. وتحتفي الرأسمالية للربحية المصطبغة بصبغة رياضية والفاعلية المصطبغة بصبغة رياضية بأعظم انتصاراتها بحساب القتل والإفراط في القتل والمخاطرة بإفنائنا بمقارنته بإفناء العدو.

في تكشف العقلانية الرأسمالية تصبح (اللاعقلانية) (عقلاً) "عقلاً باعتباره تطورًا مسعورًا للإنتاجية وقهر الطبيعة والتوسع بالسلع المنتجة بأعداد ضخمة (وإمكان أن تكون متاحة للشرائح العريضة من السكان)؛ لا عقلانية لأن الإنتاجية الأكبر، التسيد علىالطبيعة والثروة الاجتماعية تصبح قوى مدمرة. وهذا الدمار ليس فحسب دمارًا رمزيًا كما في خيانة ما يسمى بالقيم الثقافية الأرقى، بل دمارًا بالمعنى الحرفي" إن الصراع من أجل الوجوديتضاعف داخل الدول القومية وعلى الصعيد العالمي، ولا تضاهي مشروعية العدوان المتصاعد اليوم القسوة (التعذيب) في العصور الوسطى. فهل تكهن فبر بهذا التطور؟ الجواب كلا إذا كان التركيز على كلمة تكهن. غير أن هذا التطور وارد في خطاطية التصورية—وارد في مستوى عميق حتى أنه يبدو أنه نهائي ولهذا يبدو بدوره عقلانيًا (بمعنى سيئ).

وفي خلال مجرى تحليل فبر يصبح المفهوم ذو القيمة الحرة للعقلانية الرأسمالية مفهومًا—نقديًا لا بمعنى "العلم المحض" فقط، بل أيضًا بمعنى نقد ذي هدف تقييمي للتشيؤ.

ولكن هنا يتوقف النقد، فهو يتقبل ما يجري الزعم به أنه صلب ويتحول إلى تبرير—أسوأ، في شجب البديل الممكن أي العقلانية التاريخية المختلفة كيفًا. إن فبر نفسه، بوضوح شديد، حدد خطاطية التصورية. لقد حدد نفسه كـ "بورجوازي" ووحد عمله بالرسالة التاريخية للبورجوازية؛ وباسم هذه الرسالة المزعومة تقبل التحالف بين الشرائح الاجتماعية الممثلة للبورجوازية الألمانية مع منظمي القمع والكبت. وبالنسبة للخصوم السياسيين

من اليسار المتطرف أوصى باستخدام المصحات العقلية وحديقة الحيوان وطلقة المسدس. وثار ضد المثقفين الذين ضحوا بحياتهم من أجل الثورة[١]. والشخص هنا لا يفيدنا إلا في تبيان ما هو تصوري؛ إنه يعني في أن يبين لنا كيف أن مفهوم العقل نفسه، في محتواه النقدي، يظل مرتبطًا للغاية بأصله: "العقل" يظل عقلاً "بورجوازيًّا" وفي الحقيقة لا يكون إلا جزءًا من العقل التقني الرأسمالي المتأخر.

ودعونا الآن نحاول أن نعيد بناء التطور الداخلي لمفهوم فبر عن العقلية الرأسمالية. يصور خطابه الافتتاحي في فريبرج التصنيع الرأسمالي كله على أنه شكل من أشكال سياسة القوة أي يصوره على أنه إمبريالية. إن تطور الصناعة على مستوى ضخم يستطيع هو وحده أن يضمن استقلال الأمة في الصراع التنافسي الدولي المتزايد التوتر. وسياسة القوة الإمبريالية تحتاج إلى صناعة مكثفة مضاعفة وممتدة والعكس بالعكس، يجب أن يخدم الاقتصاد عقلية الدولة القومية، ويجب أن يعمل بوسائل هذه الدولة. ومن هذه الوسائل الاستعمار والقوة العسكرية، وهي وسائل لتحقيق الأهداف والقيمة المتطرفة في عمليتها التي يجب أن يكون الاقتصاد ذو القيمة الحرة تابعًا لها. إن عقلية الدولة باعتبارها عقلاً تاريخيًّا تتطلب الحكم عن طريق تلك الطبقة القادرة على تنفيذ التصنيع ومن ثم تؤثر في نمو الأمة، وهذا الحكم هو حكم (البورجوازية). يكون الأمر أمرًا خطرًا عندما "تكون طبقة منهارة اقتصاديًّا في الحكم"[٢]. (مثل طبقة الارستقراطية الإقطاعية البروسية في ألمانيا) ويصبح العلم الاقتصادي—تحت ضغط التقييم السياسي البعيد عن الروح العلمية—على يد فبر الناقد السياسي - الاجتماعي للدولة التي أنشأها بسمارك. وهذا النقد تكهن بالمستقبل على نحو لم يُسمع به: في ألمانيا،

١ من أجل الوثائق انظر Wolfgang J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik (Tübingen: Mohr, 1959), where the documentation is collected and analyzed in an exemplary manner.

2 Max Weber, Gesammelte politische Schriften (München: Drei Masken Verlag, 1921), pp. 20-21.

الطبقة المعنية تاريخيًا، البورجوازية "غير ناضجة"؛ وهي في ضعفها تتوق إلى قيصر يقوم بالفعل من أجلها[١].

إن الوصول إلى السلطة عند الطبقة البورجوازية كان يعني في ذاك الحين إضفاء الطابع الديمقراطي على الدولة التي كانت لا تزال في حالة تسبق الحالة البورجوازية. غير أن البورجوازية الألمانية، بسبب عدم نضجها السياسي، لم تحقق ولم تعق هذه النزعة للديمقراطية ودعت إلى القيصرية. وقد هددت الديمقراطية التي هي الشكل السياسي المطابق للتصنيع الرأسمالي بأن تستحيل إلى ديكتاتورية قائمة على الاستفتاء العام؛ وهذا الجدل للديمقراطية البورجوازية—إن لم يكن لأسباب بورجوازية—استمر يقلق فبر وعبر عن هذا بشكل جلي في "الاقتصاد والشركة" وسنعود إلى هذا الكتاب. هنا ينبغي أن نلاحظ أن فبر—على نحو أكثر صحة من معظم الاشتراكيين المعاصرين—تكهن أيضًا بالتطور اللاحق للطبقة الأخرى التي تقوض الرأسمالية، طبقة البروليتاريا؛ وكرر هنا بدون تغيير يذكر ما قاله بسمارك في أوائل عام ١٨٦٥: "إن الحظ لا يكمن في الجماهير"[٢] هكذا أعلن فبر في عام ١٨٩٥ في خطابه الافتتاحي. ليست الطبقات المحكومة هي التي ستعوق سياسة الإمبريالية، وإذا تركت وحدها فسوف تفشل، بل بالأحرى "الطبقات الحاكمة والناهضة" هي التي تمثل التهديد لفرص الأمة للبقاء في المصطرع الدولي.

الطابع المحافظ للجماهير، الميول القيصرية لدى الطبقات الحاكمة: (هذه) التغييرات الرأسمالية المتأخرة تكهن بها ماكس فبر بالفعل. إنه لم يقمها ـ كما تفعل النظرية الماركسية—في بناء الرأسمالية نفسه. "عدم النضج السياسي" هو مقولة بائسة طالما أنها لا تحدد العوامل الكافية وراء الواقعية—وهي هنا الاستحالة أمام الإنتاج الرأسمالي أن يحتفظ بالسوق الحر من خلال المنافسة الحرة. إن الإنتاج الرأسمالي نفسه ينقلب على قيوده في

1 Ibid., p. 27.
2 Ibid., p. 29.

المؤسسات الديمقراطية لمجتمع السوق. إن السيادة أو الهيمنة تتركز في وفوق البيوقراطية كذروة ضرورية للنظام الموحد. وما بدا على أنه عدم نضج سياسي داخل سياق الرأسمالية الليبرالية يصبح في الرأسمالية المنظمة نضجًا سياسيًا.

وماذا بشأن لا أذى للطبقات المحكومة؟ حتى عندما كان فبر لا يزال حيًّا ـ كانت، في لحظة تاريخية، مستعدة لتسبيب الفشل للسياسة الإمبريالية. وعلى أي حال، بعد هذا، نجد أن النضج السياسي للبورجوازية والفاعلية العقلية للإنتاج الرأسمالي تستولى على الأشياء وتؤكد التكهن الذي ارتآه فبر.

فدعنا الآن ننظر في مفهومه عن الرأسمالية عندما تستبعد من السياق العيني لسياسة القوة الإمبريالية وتتطور في نقائها العلمي ذي القيمة الحرة: في كتابه "الاقتصاد والشركة". هنا الرأسمالية ـــ كشكل "للزهد الاقتصادي العقلاني" تُعرف للوهلة الأولى على أنها "شكل خاص للدورة المالية":

> "المحاسبة الخاصة برأس المال هي تقييم وعد فرص الربح... وهي تتقدم عن طريق مقارنة القيم المالية المناظرة للموجودات (الثابتة والسائلة) الكلية في بداية ونهاية مشروع واحد يستهدف الربح أو في حالة مشروع يدر ربحًا باستمرار، إن هذه الحسبة تقدم عن طريق مقارنة ميزان المدفوعات الابتدائي والنهائي لفترة المحاسبة"[1].

إن هذا الجهد ـــ هو جهد مغرض. فالإنسان مدفوع إلى أن يقول هذا ـــ لتعريف الرأسمالية بطريقة علمية محض والتجرد عن كل شيء إنساني وتاريخي، إنما يظهر العبارة الناقصة (على الأقل في الأصل الألماني) فالقضية هنا هي العمل ولا شيء سواه. وفي مقابل هذا الموقف يبدو

1. Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen: Mohr, 1922), p. 48. Cf. The Theory of Social and Economic Organisation, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 191-192.

تأكيد فبر الوارد في الصفحة التالية مذهلاً: "إن المحاسبة الخاصة برأس المال في أشد أنماطها العقلانية (صورية) تفترض هكذا (صراع الإنسان مع الإنسان)"[١]. إن ما تفعله المحاسبة الخاصة برأس المال للناس يجد له تعبيرًا أحدّ في تعريفه المجرد عما في عينية الناس اللا إنسانية مدرج في عقلانية ميزان المدفوعات الابتدائي والنهائي".

إن أشد أنماط المحاسبة الخاصة برأس المال "عقلانية وصورية" هو النمط الذي يدخل فيه الإنسان و"أغراضه" فحسب كمتغايرات في حساب فرص الكسب والربح. وفي هذه العقلانية الصورية، يجري إضفاء الطابع الرياضي على الحساب والعد مع (النفي الحقيقي للحياة نفسها)، وهو في المخاطرة المتطرفة للموت جوعًا يصبح دافعًا للنشاط الاقتصادي من جانب الذين لا يملكون شيئًا.

إن فبر يعرف العقلانية (الصورية) في مقابل العقلانية (المادية)، حيث الحفاظ الاقتصادي على الناس يُنظر إليه "من وجهة نظر بعض المسلمات التقييمية (من أي نوع)"[٢].

إن العقلانية الصورية هي هكذا في صراع لا مع اتجاهات وأهداف القيمة "التقليدية" فحسب، بل أيضًا مع الاتجاهات والأهداف الثورية. مثال على ذلك، يذكر ماكس فبر النقيضة بين العقلانية الصورية من جهة ومن جهة أخرى المحاولات لإلغاء انفصال القوى، بقول آخر محاولات التغيير الجذري للشكل القائم للسيادة. لكن هل العقلانية الصورية التي تجد تعبيرًا لها في اقتصاد رأسمالي، هل هي صورية حقًا بهذه الدرجة؟ إن الاقتصاد القائم كلية على التخطيط، أي الاقتصاد اللا رأسمالي سيكون بداهة (أكثر) عقلانية[٣]ـــ بمعنى العقلانية الصوريةـــ عن

1. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, p. 49 (original italics). Henderson-Parsons translate the passage as follows (Theory, p. 193): "Thus the highest degree of rational capital accounting presupposes the existence of competition on a large scale."
2. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, p. 44 (cf. Theory, p. 185). Translator's note: Weber's 'materiale rationalität' is rendered by Henderson-Parsons as 'substantive rationality'. Here, both 'material' and 'substantive' are used.
3. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, p. 167 (cf. Theory, pp. 406-407).

الاقتصاد الرأسمالي، لأن الاقتصاد الرأسمالي يقيم لنفسه حدوده الإحصائية للمصلحة الخاصة للمشروع الخاص و"للحرية" الخاصة بالسوق. فإذا أعلن فبر أن مثل هذا الاقتصاد المخطط منحط أو مستحيل واقعيًا فإنه يفعل هذا في المرتبة الأولى لسبب تكنولوجي: ففي المجتمع الصناعي الحديث أصبح انفصال العمال عن وسائل الإنتاج ضرورة (تقنية) تتطلب التوجيه الفردي والخاص والسيطرة على وسائل الانتاج أي تتطلب سلطة المقاول المسئول شخصيًا في المشروع. وهكذا تصبح الواقعة (المادية) التاريخية للمشروع الرأسمالي الخاص عنصرًا بنائيًا (صوريًا) (بمصطلح فبر) للرأسمالية والنشاط الاقتصادي (العقلاني) نفسه.

غير أن الوظيفة الاجتماعية العقلانية للسيطرة الفردية على الإنتاج القائم على انفصال العمل عن وسائل الإنتاج تجاوز هذا. فهذه الوظيفة عند ماكس فبر هي الضامن (للنظام) المنظم الضروري تقنيًا واقتصاديًّا، ذلك النظام الذي يصبح حينئذ أنموذج النظام الكلي الذي يتطلبه المجتمع الصناعي. وفي رأي فبر أنه حتى الاشتراكية لديها أصلها في نظام المصنع: "من هذا الموقف الحياتي، من نظام المصنع تولدت الاشتراكية"[١].

"الخضوع لنظام العمل" المميز للمشروع الحر هو هكذا —من جهة— عقلانية (البناء الهرمي الشخصي)، لكنه من جهة أخرى هو السيادة العقلانية للأشياء على الإنسان، أي سيادة "الوسائل على الغاية (إشباع الحاجات)" وبهذه الكلمات يقتبس فبر أطروحة اشتراكية[٢]. إنه لا يناقشها، لكنه يؤمن أنه حتى ولا المجتمع الاشتراكي سيغير الواقعة الرئيسية لانفصال العامل عن وسائل الإنتاج لأن هذا الإنسان هو ببساطة شكل التقدم التقني والتصنيع. وحتى الاشتراكية تظل خاضعة لعقلانيتها، وإلا فإنها لا تستطيع أن تظل مخلصة لوعدها الخاص بالإشباع العام

1. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, p. 501 ('Der Sozialismus').
2. Ibid., p. 502.

للاحتياجات وتهدئة الصراع من أجل الوجود. وسيطرة الأشياء على الإنسان لا يمكن نزع لا عقلانيتها إلا من خلال سيطرة الإنسان على الإنسان. ولهذا ينطرح السؤال للاشتراكية أيضًا: "من إذن المفروض فيه أن يأخذ هذا الاقتصاد الجديد على عاتقه ويوجهه؟"[1].

وهكذا يُنظر إلى التصنيع على أنه مصير العالم الحديث، والسؤال القائل لكل من التصنيع الرأسمالي والاشتراكي هو هذا السؤال فقط: ما هو أشد الأشكال عقلانية لسيادة التصنيع ومن ثم للمجتمع؟ غير أن هذه العقلانية يبدو أنها قد تغيرت في خلال التطور المنطقي لتحليل فبر. ففي مسألة السيادة، السيطرة، فإن هذه العقلانية تجعل نفسها تابعة لعقلانية أخرى ألا وهي عقلانية السيادة. وطالما أن هذه العقلانية الصورية لا تجاوز بناءها وليس لديها سوى نظامها كمعيار لأفعالها الحاسبة، فإنها ككل تعتمد وتتحدد "من الخارج" بشيء آخر غير نفسها؛ وفي هذا الشكل يصبح العقل—بتعريف فبر—"ماديًّا".

"التصنيع" باعتباره "قدرًا"، "السيادة" باعتبارها "قدرًا"—إن مفهوم ماكس فبر عن "القدر" يبين بشكل أنموذجي المحتوى المادي لتحليله الصوري. "القدر" هو قانون اقتصاد ومجتمع مستقلين إلى حد كبير عن الأفراد، وانتهاك هذا القانون يعني الدمار الذاتي. غير أن المجتمع ليس "طبيعة". مَنْ يعتمد القدر؟ إن التصنيع هو مرحلة في تطور قدرات الناس واحتياجاتهم، مرحلة في كفاحهم مع الطبيعة ومع أنفسهم. ويمكن لهذا التطور أن ينطلق بأشكال مختلفة تمامًا وبأهداف مؤتلفة تمامًا؛ فليست فقط أشكال السيطرة بل أيضًا أشكال التكنولوجيا ومن ثم أشكال الاحتياجات وإشباعها ليست إطلاقًا "قدرية"، بل بالأحرى لا "تصبح" هكذا إلا عندما تكون نتيجة التعين المادي والاقتصادي والنفسي. إن مفهوم فبر عن القدر إنما يلهث "وراء الواقعة" التي من هذا التعين: إنه يضفي طابعًا عامًّا على عماء مجتمع ما يعيد إنتاج نفسه من وراء ظهر

1. I Ibid., p. 511.

الأفراد، مجتمع فيه قانون السيادة يظهر كقانون تكنولوجي موضوعي. وعلى أي حال، فإن هذا القانون ليس "قدريًا" وليس "صوريًّا". إن سياق تحليل فبر هو السياق التاريخي الذي يصبح فيه العقل الاقتصادي عقل السيادة—السيادة بأي ثمن. وهذا القدر قد (أصبح) قدرًا وطالما أنه قد أصبح قدرًا فإنه يمكن أيضًا (أن يختفي). إن أي تحليل لا يلتزم بهذه الإمكانية يكون مرتهنًا لا بالعقل، بل بعقلية السيادة القائمة، وذلك لأنه لا يوجد بناء لم (يُوضع) أو (يُصنع) ولم يكن على هذا النحو تابعًا. وفي استمرارية التاريخ، حيث تحدث جميع الأحداث الاقتصادية، يكون العقل الاقتصادي دائمًا هو عقل السيادة الذي يحدد—على نحو تاريخي واجتماعي—الفعل الاقتصادي. إن الرأسمالية—ولا يهم مقدار ما اصطبغت به من رياضة وعلم - تظل (سيادة) الإنسان المصطبغة بالرياضة والتكنولوجيا؛ والاشتراكية—ولا يهم مقدار ما فيها من علم وتكنولوجيا—هي بناء أو تهافت التهافت.

فإذا كان التحليل الصوري للرأسمالية في مؤلفات فبر قد أصبح تحليل أشكال السيادة والسيطرة، فهذا لا يرجع إلى تقطع في المفهوم أو المنهج؛ إن نقاء هذه التحليلات نفسه يظهر نفسه على أنه غير نقي. ولا يرجع هذا إلى أن ماكس فبر كان اشتراكيًّا سيئًا أو غير متماسك، بل لأنه يعرف موضوعه: الحقيقة تصبح نقدًا أو اتهامًا، والاتهام يصبح وظيفة للعلم الحقيقي. وإذا كان قد أخضع علم الاقتصاد للسياسة كما في خطابه الافتتاحي المبكر، فإن دورة القوى هذه تظهر نفسها—في ضوء عمل فبر كله—على أنها المنطق الداخلي لمنهجه. إن على علمكم أن يظل "نقيًّا"؛ وبهذا وحده يمكن أن تظلوا مخلصين للحقيقة. غير أن هذه الحقيقة ترغمكم على تبين ما يحدد موضوعات علمكم "من الخارج". وليست لديكم قوة فوق هذا. إن حريتكم من الأحكام الخاصة بالقيمة هي بالضرورة مجرد مظهر. إن الحيادية لا تكون (حقيقية) إلا عندما يكون لديها القوة لمقاومة التدخل وإلا تصبح ضحية بل وعونًا للقوة التي

تريد أن تستخدمها.

إن العقلانية الصورية للرأسمالية تقف ضد محدوديتها الباطنية في موضعين: في واقعة (المشروع الخاص) أو المقاول الخاص باعتباره الذات الواقعية للطبيعة المحسوبة للنشاط الاقتصادي؛ وفي واقعة انفصال العامل عن وسائل الإنتاج، (العمل الحر).

تنتمي هاتان الواقعتان—عند ماكس فبر—إلى العقلانية النوعية للرأسمالية(١)؛ إنهما ضرورتان تكنولوجيتان. وهما عنده أساس السيطرة والسيادة كعنصر متكامل للعقلانية الرأسمالية (وحتى الاقتصادية) في المجتمع الصناعي الحديث. فإذاكان الأمر على هذا النحو، إذن فإن السيادة نفسها يجب أن تظهر على شكل عقلانية اقتصادية حديثة؛ وهذا هو ما يحاول فبر أن يفعله في تحليله (للبيوقراطية).

السيطرة البيوقراطية ليست منفصلة عن التصنيع المتزايد؛ إنها تمد الفاعلية المضاعفة للتنظيم الصناعي بأقصى درجة إلى المجتمع ككل. إنها الشكل العقلاني السباق للسيطرة. وذلك بفضل "إحكامها وثباتها ونظامها وصرامتها وتدقيقها، بالاختصار بفضل قدرتها الحاسمة بالنسبة لرأي التنظيم والذين يتعاملون معه..."(٢)، وهي كل هذا لأنها "السيطرة أو السعادة بفضل المعرفة"، المعرفة الحاسبة المحسوبة. فإذا تكلمنا بدقة، إنها (جهاز) السيطرة أو السعادة، لأن سيطرة هذا الجهاز القائمة على المعرفة المتخصصة—لا تكون على هذا النحو إلا إذا تكيفت كاملاً مع مطالبها وإمكاناتها التقنية. ولهذا السبب، فإن سيادة الجهاز لا تكون الموظف الدائم المتمرن تقنيًا مقوقعًا بشكل معتاد على الإنسان العادي كوزير حكومي".

ومرة أخرى يركز فبر على أن أي "اشتراكية عقلانية" ستضاعف الإدارة البيوقراطية لأن هذه الإدارة ليست سوى سيطرة (موضوعية) بشكل محض تتطلبها الظروف

1 Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, pp. 19-23 (cf. Theory, pp. 130-139).

2 Ibid., p. 128 (cf. Theory, p. 337).

الموضوعية نفسها وهي صادقة بالنسبة لمعظم المؤسسات والأهداف الأخلاقية والثقافية والسياسية المختلفة. والظروف الموضوعية هي نفسها الجهاز الأكثر قدرة على الإنتاج والفاعلية والحساب.

الإدارة العلمية المتخصصة للجهاز كسيادة عقلانية صورية: هذا هو تشيؤ العقل، تشيؤه (كـ) عقل، تأليه التشيؤ. لكن التأليه يستحيل إلى نفيه، إنه مقيد بأن ينقلب إلى نفيه، لأن الجهاز الذي يملي إدارته الموضوعية هو نفسه آلة، وسيلة—ولا يوجد ما هو وسيلة كوسيلة. حتى أشد أجهزة الإنتاج تشيؤًا هو وسيلة لغاية خارجية. وليس يكفي أن نقول إن هذه الغاية هي إشباع للحاجات. فمثل هذا المفهوم عام للغاية ومجرد للغاية بالمعنى السيء للكلمة، ولأن إشباع الغايات—كما بين ماكس فبر نفسه—أبعد من أن يكون إنتاجًا ثانويًّا عن غاية النشاط الاقتصادي الرأسمالي. إن الاحتياجات الإنسانية ضرورية وهي "عقلانية بشكل صوري" طالما أن البشر لا يزالون مطلوبين كمستهلكين (كمنتجين مسألة غير ضرورية في جانب منها). ولكن إذا كانت الإدارة البيوقراطية للجهاز الرأسمالي—بكل عقلانيتها—تظل وسيلة وتظل تابعة، إذن فهي كعقلانية محدودة. إن البيوقراطية تخضع نفسها لقوة تفوق البيوقراطية، لقوة لا تعمل. وإذا كانت العقلانية متجسدة في الإدارة، وفي الإدارة (فقط) إذن فإن هذه القوة المشروعة يجب أن تكون لا عقلانية. وينتهي تصور فبر للعقل باللا عقلانية. وينتهي تصور فبر للعقل بالأريحية باللاعقلانية.

ومن بين كل مفاهيم فبر يثير مفهوم الأريحية التساؤل، فهو حتى كمصطلح يحتوي على نزعة تعطي لكل نوع من السيادة الناجحة الشخصية المزعومة محتوى يكاد يكون دينيًّا. والمفهوم نفسه هو موضع بحث هنا لا لشيء سوى إمكان أن يوضح جدل العقلانية واللاعقلانية في المجتمع الحديث. إن السيادة الأريحية تبدو كمرحلة في عملية مزدوجة للتطور. فالأريحية تميل من جهة إلى أن تنقلب

إلى السيادة الصلبة للمصالح وتنظيمها البيوقراطي؛ ومن جهة أخرى يميل التنظيم البيوقراطي إلى الخضوع لقائد أريحي.

وفي الفصل المعنون "تبدل الأريحية" يصف ماكس فبر كيف أن السيادة في الأريحية المحض تميل إلى أن تبدل نفسها إلى "امتلاك دائم"؛ وفي هذه العملية "تسلم لظروف الحياة اليومية وللقوى التي تتسيد عليها وخاصة المصالح الاقتصادية". وما يبدأ كأريحية لفرد مفرد ينتهي بالسيادة على يد جهاز بيوقراطي يكون قد أحرز الحقوق والوظائف، فيه يكون الأفراد الأريحيون قد جرت السيطرة عليهم وأصبحوا "ذواتًا" تدفع الضرائب بشكل منتظم إلزامي.

غير أن هذه الإدارة العقلانية للجماهير والأشياء لا يمكن أن تسير بدون الزعيم الأريحي اللا عقلاني، فالإدارة قد تميل إلى إلغاء السيادة. ومع هذا فالجهاز الإداري يكون مبنيًا دائمًا على أساس السيادة ويتأسس للتمسك بالسيادة وتدعيمها. ويتطابق مع إضفاء الطابع الديمقراطي الذي تتطلبه الإدارة العقلانية حد مماثل للطابع الديمقراطي. إن السيادة كميزة لمصالح خاصة وكجبر ذاتي، كتعبير عن المصالح العامة تُجبر على الوحدة. وهذا الحل العنيف وفي الوقت نفسه العقلاني صوريًا أي تقنيًا تفرض فيها الجماهير في كل فترة قادتها وتحدد سياستهم—في ظل ظروف قائمة من قبل يديرها بإتقان الزعماء. وعلى هذا فالمعاناة الكلية—عند ماكس فبر—ليست فحسب ناجمة عن السيادة، بل أيضًا عن وسيلتها في فترة الاكتمال التقني. الديمقراطية بالاستفتاء هي التعبير السياسي عن اللا عقلانية وهي تصبح هي العقل.

فبأي نحو يبدو هذا الجدل للعقل (أي الجدل الخاص بالعقل "الصوري") في تطور الرأسمالية؟ إن القوة الدنيوية للرأسمالية تقاوم فكرة الأريحية، وفبر هو بالأحرى مخلوع الفؤاد عندما ينطبق هذا المصطلح على المجتمع الصناعي المعاصر حتى لو كانت نظرته بل

وحتى لغته خلال الحرب العالمية الأولى وضد الثورة التي جاءت بعد هذا تقترب للغاية من الأوهام الأريحية. غير أن التيار الفعلي يُعرض بوضوح عن طريق تحليله: العقل الصوري للجهاز الإداري الكامل تقنيًا يُلحق باللا عقلانية. إن تحليل ماكس فبر للبيوقراطية يشق طريقه خلال الخداع الأيديولوجي. وهو كمفكر قدّام عصره، قد أظهر الطبيعة الوهمية للديمقراطية الجماهيرية الحديثة بكل ما تتظاهر به من مساواة وتكيف للصراعات الطبيعية. إن الإدارة البيوقراطية للرأسمالية الصناعية هو في الحقيقة عملية "تسوية"، لكن ما هو حاسم هنا هو تمامًا "تسوية السادة" أي الجماعة المنظمة بيوقراطيًا والحاكمة التي تشغل في الأغلب وبشكل صوري وضعًا أوتوقراطيًا كاملاً. إنه يركز مرارًا عدة على أن الجهاز الإداري الكامل تقنيًا هو نفسه، "بفضل عقلانيته الصورية" هو "وسيلة للقوة من الطراز الأول لذلك الذي يكون لديه الجهاز البيوقراطي تحت تصرفه".

إن الاعتماد الكامل على الداء الوظيفي لجهاز شامل يصبح "أساس كل نظام" حتى أنه لا يجري تساؤل حول الجهاز. "الاتجاه المدرّب نحو الخضوع التام لتلك النظم "يصبح معرفة الخضوع الذي لا يعود الناس على وعي به لأن النظام الذي يخضعون له هو نفسه عقلاني بشكل مرعب، وإن ماكس فبر لم يعش طويلاً بما فيه الكفاية لكي يرى كيف أن الرأسمالية الناضجة—في فاعلية عقلها —تصنع حتى التدمير المخطط لملايين البشر. والتدمير المخطط للعمل الإنساني مصدر رخاء أكبر وأفضل، وكيف أن الجنون الشديد نفسه يصبح الأساس لا لبناء الحياة فقط، بل أيضًا للحياة الأكثر إراحة. إنه لم يعش ليرى "مجتمع الوفرة" في مواجهة البؤس الإنساني والقسوة المنظمة خارج حدوده، يوزع قوته ويستغل قوته لأهداف التعبئة الدائمة. وحتى قبل كشف قوة هذا العقل، وجه الانتباه إلى الخطر الماثل في خضوع الجهاز الإداري البيوقراطي العقلاني—بسبب عقلانيته—للسلطة المتفوقة اللاعقلانية.

في إطار الخطاطية التصورية عند فبر، من الواضح تمامًا أن إدارة المجتمع الصناعي تتطلب في الخارج إدارة أرقى: "هي إدارة تتطلب نوعًا من السيادة؛ فلكي يمكن توجيهها، يجب دائمًا أن توضع قوى آمرة ما في أيدي بعض الأشخاص". إن المقاول الرأسمالي هو "بالمعنى المادي" قليل الحيلة كموظف بمثل ما كان الملك على رأس المملكة، فلا صفات خاصة مطلوبة منه: "إن السيادة البيوقراطية تضع على قمتها—بشكل حتمي—عنصرًا هو على الأقل ليس بيوقراطيًا تمامًا" "بشكل حتمي"، لأن العقلانية ذات القيمة الحرة للإدارة إنما تعتمد على قيم وأهداف تأتيها من الخارج. وفبر في خطابه الافتتاحي قد عرَّف للقوة السياسية للدولة—الأمة على أنها إعطاء الاقتصاد قيمه وأهدافه. وبهذا جرى تعريف الرأسمالية على أنه (إمبريالية).

وفي كتابه "الاقتصاد والشركة" تسمي بعض خصائص الاقتصاد الإمبريالي بأسمائها وتُلخص في مفهوم "الرأسمالية الموجهة سياسيًا". ثم يقرر فبر: "من الواضح منذ البداية أن تلك الأحداث الموجهة سياسيًا التي تقدم الربح لهذه الإمكانات (السياسية) هي لا عقلانية اقتصاديًا عندما يُنظر إليها من وجهة نظر التوجيه نحو فرص السوق..." وهي كأحداث لا عقلانية يمكن أن تحل محلها أحداث أخرى. إن سيطرة الاقتصاد الرأسمالي لا تتطلب فحسب أي صفة خاصة، بل هي إلى حد كبير يمكن استبدالها.

إن الرأسمالية بكل عقلانيتها (أو بسبب عقلانيتها الخاصة) تنتهي برأس لا عقلاني "عرضي"—لا في الاقتصاد فقط، بل أيضًا في سيطرة الإدارة البيوقراطية نفسها، في الإدارة الحكومية. (من الصعب ألا يفكر هنا في كتاب هيجل "فلسفة الحق" حيث المجتمع المدني. الدولة العقلانية تبلغ الذرى في شخص الملك "العرضي" الذي لا يتحدد إلا بعرضية الميلاد: (عند هيجل كما عند فبر يكشف تحليل العقل البورجوازي عن حدود العقل: العقل البورجوازي ينفي نفسه في ذروته).

ودعنا نلق نظرة سريعة على المراحل في تطور مفاهيم فبر (وموضوعاتها). لقد صدرت الرأسمالية الغربية في ظل الظروف النوعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الآفلة للعصور الوسطى وعصر النهضة. وقد طورت (روحها) في تلك العقلانية الصورية التي حققت نفسها في الاتجاه السيكولوجي وكذلك الاقتصادي لأصحابها (لا لموضوعاتها!) عملية رأس المال. ونُفذ التصنيع في ظل هذا العقل الصوري: التقدم الفني والإشباع التقدمي للاحتياجات مهما تكن هذه الاحتياجات. ولقد رأينا أن هذه العقلانية الصورية تتطور على أساس واقعتين تاريخيتين (ماديتين) للغاية يتمسكان بأنفسهما في تطورها وهما (في رأي فبر) (شرطا) الرأسمالية ألا وهما (١) المشروع الخاص و(٢) "العمل الحر"، وجود طبقة تضطر "اقتصاديًّا"، "تحت ضغط إلحاح الجوع" أن تبيع خدماتها. وهذه الظروف المادية، كقوى إنتاج، تدخل في العقل الصوري. إن الرأسمالية تتوسع في الصراع التنافسي للقوى غير المتساوية (لكنها الحرة صوريًّا)، الدول - الأمم، والحلفاء الدوليون.

عند ماكس فبر نجد أن المرحلة المعاصرة للرأسمالية تسودها قوة السياسة القومية: الرأسمالية إمبريالية. غير أن إدارتها تظل عقلانية على نحو صوري، أي تظل ذات سيادة بيوقراطية. إنها تدير توجيه الناس عن طريق الأشياء؛ إن التكنولوجيا العقلانية "ذات القيمة الحرة" هي فصل الإنسان عن وسائل الإنتاج وجعله تابعًا للفاعلية والضرورة التقنية، وكل هذا داخل إطار المشروع الخاص. إن الآلة هي العامل المحدد، ولكن "الآلة التي بلا حياة هي عقل متحجر. وبهذا العقل وحده يكون لها القوة على إرغام الناس على أن يكونوا في خدمتها". ولكن لأنها "عقل متحجر" فهي أيضًا سيادة الإنسان على الإنسان؛ وهكذا فإن (هذا) العقل التقني ينتج العبودية للتكنولوجيا وتصبح تبعية للسيادة كسيادة؛ إن العقلانية التقنية الصورية تستحيل إلى عقلانية سياسية مادية. وتحت ضغط العقل،

يتحقق القدر الذي تكهن به فبر بوضوح ملحوظ.

ولكن بالضبط هنا، في هذه النقطة الحاسمة، حيث يصبح تحليل فبر نقدًا ذاتيًا، يستطيع الإنسان أن يتبين كيف أن التحليل وقع كثيرًا فريسة للتوحيد بين العقل التقني والعقل الرأسمالي البورجوازي. وقد حال هذا التوحيد بينه وبين أن يرى أنه ليس العقل التقني الصوري "المحض" بل عقل السيادة هو الذي يقيم "درع الحدود" وأن كمال العقل التقني يمكن بالمثل أن يصبح أداة (لتحرير) الإنسان. لكن الأمر قد وضع بشكل مختلف: إن تحليل ماكس فبر للرأسمالية لم يكن ذا قيمة حرة بما فيه الكفاية. وعلى هذا الأساس، فإن التناقض هو بين العقلانية الصورية والمادية التي مقابلها "حيادية" العقل التقني إزاء كل التقييمات المادية الخارجية. وهذه الحيادية — بدورها — مكنت فبر من أن يتقبل المصلحة (المتشيئة) للأمة وقوتها السياسية كقيم تحدد العقل التقني.

إن المفهوم الخالص للعقل التقني قد يكون أيديولوجيًا: فليس فحسب تطبيق التكنولوجيا، بل التكنولوجيا نفسها هي السيادة (سيادة الطبيعة والناس) — السيطرة المنهجية العلمية الحاسبة المحسوبة. إن الأغراض والمصالح النوعية للسيادة لا تدفع بها التكنولوجيا "بالتالي" ومن الخارج؛ إنها تنفذ إلى البناء الخالص للجهاز التقني. التكنولوجيا هي دائمًا (مشروع) تاريخي اجتماعي: فيها ينقذف ما يقصد إليه مجتمع ما ومصلحته المتحكمة بالناس والأشياء. مثل هذا "العرض" للسيادة "حقيقي" وهو، إلى هذاالحد، يمت إلى الشكل الخالص للعقل التقني.

لقد تجرد فبر من هذه المادة الاجتماعية المتعذر اجتنابها. لقد أكدنا حق هذا التجريد في تحليل العقل الرأسمالي: إن التجريد يصبح (نقديًا) لهذا العقل طالما أنه يبين للدرجة التي تجرد بها العقلانية الرأسمالية نفسها من الإنسان الذي تكون "غير مكترثة" بالنسبة لاحتياجاته، وفي عدم الاكتراث هذا يصبح أكثر إنتاجًا وفاعلية، حاسبًا وممنهجًا. ومن ثم يقيم "درع الحدود". إن التجريد عند فبر مشبع

عادة لدرجة أنه يعبر عن حكم عقلاني عن مجتمع المقايضة العقلاني. وعلى أي حال، فإن هذا المجتمع خلال تطوره يميل إلى إلغاء مقدماته المادية: المقاول الخاص لا يعود هو صاحب العقلانية الاقتصادية، و"العمل الحر" لا يعود هو قيدًا يفرض عن طريق التهديد بـ "قرصة الجوع". إن مجتمع المقايضة حيث يبدأ كل شيء حرًا وعقلانيًا يقع أسير سيطرة الاحتكارات الاقتصادية والسياسية. إن السوق وحرياتها التي أظهر فبر طابعها الأيديولوجي بشكل كاف في أغلب الأحيان تخضع الآن لتنظيم مخيف ذي فاعلية فيه تتشكل المصلحة العامة عن طريق المصالح الخاصة الحاكمة. لقد ألغي التشيؤ، ولكن بشكل خادع تمامًا. إن الانفصال عن وسائل الإنتاج التي رأى فيها فبر حقًا ضرورة تقنية يستحيل إلى خضوع الكل لمديرية الحاسبين. إن العقلانية الصورية للرأسمالية تختفي بانتصارها في الآلات الحاسبة الالكترونية التي تحسب كل شيء مهما يكن الغرض والتي تستخدم كأدوات فظيعة للاستغلال السياسي وهي تحصى فرص الربح والخسارة بما في ذلك فرصة إفناء الكل. إن الديمقراطية الشاملة تصبح استفتاء عامًا حتى داخل الاقتصاد والعلوم: الجماهير نفسها تختار زعماءها في إطار درع القيود.

ولكن إذا كان العقل التقني يكشف هكذا نفسه كعقل سياسي، فإنه لا يفعل هذا إلا منذ البداية، هو هذا العقل التقني، هذا العقل السياسي أي المحدود في المصلحة الخاصة للسيادة. والعقل التقني كعقل سياسي عقل (تاريخي). وإذا كان الانفصال عن وسائل الإنتاج ضرورة تقنية، فإن القيد الذي ينظم (ليس) كذلك. فهذا الانفصال يحتوي على إمكانية عقلانية مختلفة كيفًا فيها يصبح الانفصال عن وسائل الإنتاج لانفصال الإنسان عن العمل الضروري اجتماعيًا؛ إن العقل التقني هو العقل الاجتماعي الذي يحكم مجتمعًا ما ويمكن تغييره في بنائه نفسه. والعقل باعتباره عقلاً تقنيًا يمكن أن يصبح تقنية للتحرر.

إن هذه الإمكانية كانت عند ماكس فبر طوبوية. واليوم، يبدو الأمر كما لو كان على حق. ولكن إذا كان المجتمع الصناعي المعاصر ينهزم وينتصر على إمكاناته، فإن هذا الانتصار لا يعود هو انتصار العقل البورجوازي عند ماكس فبر. ومن الصعب أن نرى العقل على الإطلاق في داخل "درع القيد" المتزايد الصلابة الذي ينبني. أم هل هناك من قبل في مفهوم ماكس فبر عن العقل سخرية لا تفهم بل تستنكر؟ هل هو يقصد بأي معنى أن يقول: هل هذا ما تسمونه "عقلاً"[1]؟

١. نشر الأصل الألماني لأول مرة عام (١٩٦٤) وتقوم الترجمة الإنجليزية هنا على شكل معدل لمقال نشر عام (١٩٦٥).

الفصل ٧

الحب محاطًا بالألغاز[١]

نقد موجه ضد نورمان أو. برون ورد نورمان على هربرت ماركوز

"... لا أن نتكلم عن هذه النفس الجديدة، بل بها نتغ
نى"   ستيفن جورج - "نيتشه"

ها هنا "النفس الجديدة"، ملهمة الإنسان الجديد— انفصال حاد عن الماضي وعن الحاضر الذي لا يزال حكم الماضي. وهذا الماضي هو النمط في الفرد وكذلك في تاريخ الجنس البشري: الجريمة الأولية والساحة الأولية. لقد استرشد برون بالتحليل النفسي في أشد مفاهيمه تطرفًا وتقدمًا في تفسيره لتاريخ الناس والوضع الإنساني. ويحب برون أن يقتبس قول أدورنو: "في التحليل النفسي، المبالغات وحدها هي الحقيقة"، لأن المبالغات وحدها تستطيع أن تزعزع الرضا المعتاد للحس العلمي وحدودهما وأوهامهما المريحة. المبالغات وحدها (على وجه الاحتمال) مع عنف الصدمة، توضح رعب الكل، عمق الخداع، والوعد المتعذر لمستقبل لا يستطيع أن يظهر (يمكن أن يظهر في الفكر) في الوجود إلا كإفناء كلي للماضي والحاضر—سفر الرؤيا وعيد

١. هذا المقال مناقشة لكتاب برون Norman O. Brown: "كيان الحب" *Love's Body* (New York: Random House, 1966).

الحصاد: تدمير كل شيء واسترداد كل شيء: التحرير الكامل للمحتوى المقهور—وإلغاء مبدأ الواقع—لا إلغاء الواقع. إن ما نسميه واقعًا يسميه برون الوهم والأكذوبة والحلم. نحن في حالة موت؛ إننا لا نزال نعيش في الرحم أو نعود إلى الرحم؛ إن جنسيتنا التناسلية هي ارتداد إلى حالة قبل الميلاد؛ ونحن لا نزال واقعين أسارى سحر الساعة الأولى. إننا نمثل ثانية الأب الذي امتصصناه: إن حياتنا الجنسية هي حياته لا حياتنا، وتظل لذة بديلة. وهكذا إذا كانت حياتنا كلها حلمًا ووهمًا إذن فإن الاستيقاظ إلى الحياة الواقعية هو نهاية حياتنا: الموت والبعث في واحد، والخروج من الرحم، من كهف الحلم هوموت من أجل التولد من جديد.

إن التحرر تحول؛ بعث للجسد، غير أن الجسم "ينبعث كجسم روحي أو رمزي" (ص ١٩١) "الثورة، الكشف، الرؤيا بصيرة تخيلية تصدر حكمًا أخيرًا وتحدث النهاية" (ص ٢٣٢) الكهف والرحم، أفلاطون وفرويد، الثورة والكشف، ماركس والمسيح: الوحدة الكبرى والمشاركة الكبرى للأضداد، قهر كل قسمة بين الذكر والأنثى، النفس والعالم الخارجي، ما هو ملكك وما هو ملكي، الجسم والروح—هو التصالح الأقصى للأضداد، هل ينقل صورة التحرر؟ أم هل مرة أخرى الماضي هو الذي يؤكد قوته على صورة المستقبل، القديم في ثياب جديدة؟ إن محاولة الإجابة عن هذاالسؤال تتضمن مسئولية باهظة، لأن نورمن برون قد نقل حمل التفكير الراديكالي إلى أبعد نقطة: النقطة التي عندها لا بد أن تبدو القداسة على أنها الجنون والتي عندها يجب أن تستحيل المفاهيم إلى خيالات والتي عندها يجب أن تصبح الحقيقة سخفًا. مرة أخرى، تصبح تراجيديا الإنسان كوميديا، تصبح كوميدي ساخرة . إن كتاب برون يسير على حدود التواصل؛ إنه في حالة بحث عن لغة جديدة تستطيع أن تنفذ من خلال العالم المزيَّف المسفَّه القمعي للحديث العادي والأكاديمي. وهذا الكتاب في أحسن أجزائه قصيدة وأغنية عن الجمال الذي هو "لا شيء سوى بداية الرعب الذي لا نكاد نستطيع

أن نتحمله..." ويجري التخلي عن شكل الجملة، القضية التي تجمّد المحتوى؛ إن الكلمات وقد تحررت من الشكل الآسر، تعيد أسْر معناها المتفجّر، تعيد حقيقة خفية.

ويتحطم أيضًا التدفق الطبيعي للحديث العادي والأكاديمي ـــ فالحِجَاج يتطور على شكل شذرات منفصلة مكتفية بذاتها نسبيًّا، على شكل فقرات، على شكل أقوال مأثورة؛ وترابطها الداخلي، تدفق الحجاج، له نظام موسيقي أكثر منه نظامًا تصوريًّا: تنويعات على لحن واحد، تقدم من خلال التكرار، تنافر كعنصر للتناغم والتطور للبنائيين. وهكذا تجري استعادة حق التخيل كقوة عارفة: إن الفكر وهو يتحرر من ردائه العادي والأكاديمي يصبح لعبًا، لعبًا محرمًا، فضيحة، إن "روح الجدية" تفسح المجال "للعلم المرح"، العربدة والضحك. وهيجل الذي يعد أكبر فيلسوف جاد من كل الفلاسفة الجادين يعرف هذا جيدًا:

> "الحقيقي هو هكذا دوامة معربدة لا يوجد بها أحد لم يسكر؛ ولكن لأن كل واحد بمجرد أن ينفصل بنفسه، ينحل في التوّ فإن الدوامة تصبح في حالة استرخاء بسيط وشفاف"[1].

ولكن تتأتّى حينئذ الآثار العريضة، فالتخيل يتداعى واللغة الجديدة تبحث عن عضو لها في اللغة القديمة، تبحث عن عضو لها في الاقتباسات والمراجع التي عليها أن تظهر أو على الأقل تصور النقط المطروحة؛ عضد لها في العودة إلى ما هو بدئي، أولي، على هامش العقل، في المراحل الأولى من تطور الفرد والجنس البشري. إن التحليل النفسي يغير اتجاهه ووظيفته. المحتوى المستتر، واللاشعور وما قبل تاريخه لا يفيدان فحسب كقوى وغايات معيارية. والوثبة الكبرى في مملكة الحرية والضوء تتعقّد وتصبح وثبة إلى الوراء، إلى الحلكة.

***

1 Preface to the *Phenomenology* of *the Spirit*, trans. by Walter Kaufmann, in *Hegel* (Doubleday), p. 424

ومع هذا فإن لتصويرات وبيانات نورمان معنى آخر مختلفًا تمامًا، فهناك قدر كبير من مراجعه وإشاراته من الكتاب المقدس، من المسيح والإنجيل. إن برون يبذل جهودًا مضنية لكي يقرر على نحو متكرر أن الرمزية الدينية يجب تفسيرها دينيًا في الاتجاه الآخر، فالعجز الجنسي يستعاد في عيد الحصاد؛ والحديث يعاد صبغه بصبغة جنسية (ص ٢٥١)؛ والمعرفة تصبح اقترانًا حسيًّا بين التراث والموضوع (ص ٢٤٩)؛ والروح هي اندماج خاص بعبادة القضيب بين المسيح وديونيسيوس، غير أن الواحد يظل مع الآخر، والتأكيد الجديد لا يكفي لقلب الاتجاه القائم: فإضفاء الطابع الجنسي على الروح هو أيضًا إضفاء الطابع الروحي على الجنسية، والجنسية نفسها تصبح رمزية: "كل شيء رمزي بما في ذلك الفعل الجنسي" (ص ١٣١)، ووراء قناع اللغة المصطبغة بالجنس عند برون تسود نزعة نزع الجنسية. ولا تقدم هزة الجماع الجنسي سوى "الهناءة البديلة" (ص ١٢٩) إن محاولة برون الملحة تفريغ التفسير اللا قهري الجديد من الرموز القهرية القديمة لا تستطيع أن تحل ارتباط الروح بالروح، بعث الجسم بالبعث في الآخرة. إن صور برون عن التحقق توحي بالتسامي الكلي الذي يستنزف البعد للا متسامي. التحرر في النيرفانا. أفضل أن أعتقد أن نورمان برون كان على علم بهذا الهدف لرحلته؛ وأنه قد أوصل علمه إلى القارئ؛ إن عنوان فصله الأول هو "الحرية" والأخير "العدم".

وقبل أن نبحث دواعي الفشل، سأعرض بإيجاز للأصل الجذري والقصد الجذري لتحليل برون قبل إحاطتهما بالألغاز.

***

إن حقيقة الوضع الإنساني خفية، وهي تقهر—لا من قبل مؤامرة من أي نوع بل من قبل المجرى الفعلي الواقعي للتاريخ. لهذا فإن الهدف الأول هو التدمير النقدي للتاريخ وللطريقة التي يُكتب ويُفهم بها التاريخ. إن الوقائع

تقف محل الوقائع الأخرى في عمق اللا شعور الفردي والجمعي، وما قبل التاريخ المقهور للبشرية يواصل صياغة تاريخ الإنسان، والوقائع القائمة هي وقائع رمزية، اشتقاقات وتشويهات للمحتوى الذي هو الدراما غير المشذبة للجنسية. وبالتالي فإن التدريج يجب تفسيره رمزيًا. إن كل التفسير الحرفي للتاريخ هو تزييف؛ و"الوعي التاريخي الحديث هو التزام حرفي بروتستانتي" يحارب ضد الروح ويقتل الروح، وهكذا أصبح هذا الوعي "عملية مع الأشباح" (ص ١٩٨ وما بعدها). "يجب أن نرتفع من التاريخ إلى السر" (ص ٢١٤) - ها هنا الإلغاز الأول في تحليل برون: "السر" هو بدئيًا الخاص بالجريمة الأولية والندم المكافئ لها؛ ولكن حينئذ يصبح السر سر البعث والافتداء؛ التحول، القربان المقدس. إن التدمير الجذري للتاريخ ينتهي في الحكاية الدينية التي لا يتفتح فيها التاريخ بل بكل بساطة يُنفى ويُباد... إن بداية كتاب برون تحتوي على وعد مختلف تمامًا: رفض تقبل أي ألغاز، والعزم على تسمية الأشياء بمسمياتها، بمسمياتها الحقيقية، بدل إلغاء كل الأسماء المستحيلة ووحدة كل شيء.

وتمشيًا مع هذا الوعد، يبدأ برون بالتفسير الرمزي للسياسة:

> "لكي نعرف حقيقة السياسة علينا أن نؤمن بالأسطورة، أن نؤمن بما حُكي لنا ونحن أطفال. التاريخ الروماني قصة الأخوين رومولوس وريموس، ابني الذئبة؛ زعيمي عصابات الشباب الجانح...، اللذين حققا اغتصاب النساء السابينيات؛ واللذين احتفالهما هو مهرجان الخصب، الذي فيه يتعرى الشباب فيما عدا أشرطة مصنوعة من جلد الضحايا الذين يجرون في جنون عبر المدينة... وهو فصل ملائم للقتل، "يوليوس قيصر، الفصل الأول" (ص١٥).

ويواصل برون حديثه فيلخص العرض المبدئي: "السياسة تُصاغ من الجنوح. كل الإخوة إخوة في الجريمة؛

كلهم متساوون كخطاة" بعد قتل الأب الذي يستردونه في أنفسخهم والذي يواصلون طاعته، بعد قتل كل منهم للآخر. الأسطورة أم الواقع؟ هل الماضي الخيالي أو التاريخ الواقعي هو الذي يظل معنا؟ المادة التي صنع منها التاريخ ـ مادة العظمة والتقدم: يواصل برون اقتباسه من ليفي:

> "وحتى يتوسع رومولوس بالسكان، اتبع أنموذج المؤسسين الآخرين للمدن: افتتح حرمًا للمهرجانات والغوغاء الذين تدفقوا وكانوا هم الخطوة الأولى نحو العظمة القادمة للمدينة".

مدينة الإنسان—"حرم" يقدم "حصانة لكثرة من المجرمين" (أوغسطين) هنا يكمن المحتوى المستتر في فكرة العقد الاجتماعي:

> "العقد الاجتماعي يقيم الفضيلة المتجسدة على أنها حرم مقدس للإثم الفردي مشكلًا مجتمعًا أخلاقيًا من أناس لا خلاق لهم، أناس هواهم الطبيعي— في رأي هوبز وفرويد—هو الجريمة" (ص ١٦).

إن تأسيس الدولة جريمة، الجريمة الأولية البدائية، لأن الدولة تكونها الأخوة (هنا يقف برون في صف أفلاطون وأسبرطة ضد أرسطو وأثينا) والجريمة المشتركة هي التي تخلق التضامن السياسي والقومي. وبعد الجريمة الأولى البدائية يأتي الصراع الذي لا ينتهي بين الإخوة —"الاشتجار حول التراث الأبوي": إن الوحدة الأصلية للكيان السياسي تنقسم الآن إلى كثرة من الأقسام، "شطرات"، كل منها يحرر ملكية خاصة، نفسًا، جماعة، أو نفسًا فردية، كل منها يقاتل. والقانون وحده هو الذي ينظم هذا القتال: "إن حكم القانون هو حكم القوة"، وكما تقول لنا الأساطير القديمة لا يتقرر الصواب والخطأ إلا "بالابتهال إلى السماء أي إلى الحرب والعنف" (ص ١٨) والانقسام يظل داخلنا: التاريخ يكون قتل الأخ لأخيه بعد جريمة قتل الأب. "الأحزاب السياسية هي مؤامرات

لاغتصاب سلطة الأب" (ص ٢٩): وراء السياسة تكمن الجريمة والتضحية كما في الطقوس.

إذن فإن برون يتتبع تطور المحتوى المستتر في الخطوة التاريخية من الملكية المطلقة إلى الحكومة النيابية، من هوبز إلى لوك، هي خطوة داخل الاستمرار نفسه للخداع، الوهم في الحرية والمساواة:

> "لم يسمح لوك لأي إناسن بمكانة الأب، وجعل كل الناس أولاد الأب السماوي... البنوة والإخوة تعتنقان ضد الأبوة: ولكن بدون أب لا يمكن أن يكون هناك أولاد أو إخوة. وإن أولاد لوك مثل أولاد فرويد لا يستطيعون أن يحرروا أنفسهم من علم الأب..." (ص ٤ - ٥).

إن الأب يظل باقيًا في الأنا الأعلى وفي العديد من الزعماء السياسيين الجدد المنتخبين بشكل حر. والفرد الذاتي، "الشخصي"—هو التحقق المدلل للمجتمع البورجوازي، هو خداع، "الشخص المصطنع" عند هوبز. وفي الواقع أن الشخص لا يكون نفسه أبدًا بل يكون دائمًا شخصًا آخر: إنه يلبس قناعًا، إنه ممتلك من قبل آخر، إنه ممتثل عن طريق آخر وهو يمثل شخصًا آخر. وفي كل هذه التنكرات، الآخر هو دائمًا الأب (ص ٩٨). في النظرية وفي الممارسة هناك دائمًا عقدة أوديب: "السياسة تكتشف على أنها الجنس" (ص ٥)—الجنس المقلوب، الجنس السادي المازوكي، الساعي إلى الإشباع المستحيل. لأن الشيء المرغوب هو "الشيء المركب": الصورة المتجمدة للساحة الأولى—"الذكر الأنثى (الأب المهبلي) أو الأنثى الذكر (الأم القضيبية)"، "ملتصقان معًا في جماع أبدي، شبق أبدي، عقوبة أبدية" (ص ٧٠، ص ٧١) وهذا يمكن أن يمتد إلى الأبد، هذا تكرار أبدي".

يجب أن يمتد هذا إلى أن نقهر "الخطيئة" التي هي انقسام الوحدة الأصلية الكلية. الحل، نهاية دراما التاريخ هي استعادة الوحدة الأصلية والكلية: وحدة الذكر والأنثى.

الأب والأم، الذات والموضوع، الجسم والروح—إلغاء النفس، نفسي ونفسك، إلغاء مبدأ الواقع، إلغاء كل الحدود والقيود...

***

ربما تستطيع الصورة الخيالية المتطرفة وحدها أن توضح عمق بعد التاريخ، شبكية اللذة والرعب، الحقيقة والخداع في التكرار الأبدي. لكن الصورة الخيالية ليست كافية؛ فيجب أن تصبح مشبعة بالواقع: يجب أن تأسر الرمزية ما ترمز إليه. لا يجب إظهار الملك على أنه أب فحسب، بل أيضًا كملك أي كسيد؛ والحرب والمنافسة والتواصل لا يجب إظهارها على أنها جماع فحسب بل على أنها حرب وعمل وحديث. وما لم يتخذ التحليل طريق العودة من الرمزي إلى الحرفي، من الوهم إلى واقع الوهم، يظل أيديولوجيًا يحل ألغازًا محل ألغاز.

إن مفهوم برون عن الوهم (النوم، الحلم) يغطي دون تمايز المحتوى المستتر والظاهري للتاريخ، أو هو ينزع عن الواقع واقعيته. فعنده أن الممالك السياسية "ظلال"، والقوة السياسية هي ضلال: والإمبراطور ليست لديه ملابس جديدة، إنه ليست لديه ملابس على الإطلاق، ولكنه لسوء الحظ يملك الملابس: إنها مرئية وملموسة؛ إنها تُكوِّن التاريخ. في إطار المحتوى المستتر قد تكون ممالك الأرض ظلالاً؛ ولكن لسوء الحظ هي تحرك الناس والأشياء الواقعية، إنها تقبل، إنها تتأكد وتسود في وضح النهار كما تتأكد وتسود في حلكة الليل. قد يكون الملك قضيبًا منتصبًا، وقد تكون علاقته برعيته علاقة جماع؛ ولكن لسوء الحظ هو أيضًا شيء مختلف تمامًا أقل لذة وأكثر واقعًا. إن برون يقفز في تأملاته التي تحول المحتوى المستتر إلى محتوى ظاهر، والجنس إلى سياسة، وما على هامل العقل إلاّ أن يرتد إلى العقل. وهذا هو مأخوذ بمأزق التحليل النفسي الذي يلقى تكريم العصر. الطائرة، هي رمز القضيب، لكنها تنقلك في ساعتين من برلين إلى فيينا".

"الأعماق السفلية"، "العالم السفلي" اللاشعور يحرك تاريخ البشرية دون أن يحل واقعه وعقلانيته. إن جذور القمع هي وتظل الجذور الحقيقي؛ وبالتالي فإن استئصالها يظل عملاً حقيقيًا وعقلانيًا. ليس المطلوب إلغاؤه هو مبدأ الواقع؛ ليس كل شيء، بل هذه الأشياء المعينة مثل العمل والسياسة والاستغلال والمسغبة. إن برون يفترض أنه قد أمكنت هزيمة نقص إعادة أسر الواقع والعقل، وإن التدمير النقدي للتاريخ، اكتشاف محتواه المستتر والواقعي. حقًا، في اللغة التي تكشف المادة التي يصنع منها التاريخ، نجد أنَّ التاريخ المؤسس لمجموعة القوانين من رومولوس وريموس إلى الآباء المؤسسين وحكومتهم النيابية يبدو اليوم كجريمة وكخداع وكأكذوبة وكوهم؛ نحن نائمون، نحن حالمون، نحن معينون إذا عشنا هذا كواقع، كحياة، كحرية، كتحقق. غير أن هذا الوهم هو نفسه واقعة وعامل تاريخيان، ونفيه—إن وجد—نفي تاريخي ومحدد: الهدف التاريخي للمارسة التاريخية. خارج ووراء الاستمرار التاريخي، لا يكون الحل شيئًا. وفي الكون التاريخي (الكون الوحيد الذي يستطيع أن يكون كون الحرية والتحقق) هناك انقسامات وحدود حقيقية وستواصل وجودها حتى في حلول الحرية والتحقق، لأن اللذة كلها، والسعادة كلها، والإنسانية كلها تصدر من وتعيش في ومع هذه الانقسامات والحدود، مثل انقسامات الأجناس، الاختلاف بين الذكر والأنثى، بين القضيب والمهبل، بينك وبيني، حتى بيني وبينك، وهي انقسامات أكثر إقناعًا؛ وإلغاؤها لن يكون فحسب وهمًا، بل كابوسًا أيضًا—ذروة القمع. من المؤكد أن هذا الإقناع مؤقت، وقتي، وجزئي، لكن هذا لا يجعله "بديلاً"—بل بالعكس! من المؤكد أن الشهوة كلها مشيئة أبدية، غير أن هذا الآن لا يمكن إلا أن يكون بدء العودة الدائمة (للحظات) الفرح والعودة الدائمة لحل التوتر. يمكن للتوتر أن يصبح لا عدوانيًا وغير مدمر، لكن لا يمكن استئصاله لأن (وفرويد يعرف هذا جيدًا) استئصاله سيكون هو الموت—لا بأي معنى رمزي بل بمعنى واقعي تمامًا. ونحن لا نزال نريد أن نعيش "داخل" حدودنا وانقساماتنا التي نريد

أن نجعلها ملكنا بدل أن نترك تحديدها لآبائنا وزعمائنا وممثلينا، لأنه يوجد شيء اسمه (النفس)، (الشخص)ـــ إنه لم يوجد بعد لكن يجب اكتسابه، يجب المحاربة من أجله ضد كل أولئك الذين يحولون بينه وبين الظهور والذين يحلون محله النفس الوهمية ألا وهي فاعل العبودية الإرادية في الإنتاج والاستهلاك، فاعل المشروع الحر والانتخاب الحر للسادة. بل حتى يوجد شيء مثل الملكية التي هي عامل ومقوم الحرية الحقيقية (وماركس يعرف هذا بالمثل): ذلك الذي هو بالضبط أنا، لأنني مختلف عنك وأستطيع أن أكون معك ولأجلك ولكن في هذا التمايز فقط ـــحدود تستمتع بها. وهناك "الآخرون"، الغرباء الذين يجب أن يظلوا غرباء، يجب ألا يدخلوا مملكتي أو مملكتك لأنه لا يوجد تناغم مؤسس من قبل وآخر يتهم لا تقوم على أي وضع اقتصادي أو مكانة اجتماعية أو تراث جنسي أو قومي، بل تقوم على نفسهم وجسمهم بكل ما فيه من بواعث ولذات وتأسفات.

ها هنا المغالطة المحورية، الإلغاز في رؤية برون. إنه يطمس الاختلاف الحاد بين الحدود والانقسامات الواقعية والمصطنعة، الطبيعية والسياسية، المنجزة والقاهرة. إن التحقق يصبح لا معنى له إذا كان كل شيء واحد واحدًا، وإذا كان الواحد كل شيء. إن الصور الفاسدة الخاصة "بالحرق" و"التضحية" تتكررـــفي رؤية برون: "التضحية الحقيقية كلية، تقديس الكل" (ص ١٧٤) "الحب نار كله؛ ولهذا فالجنة والجحيم سواء. كما عند أوغسطين..." (ص ١٧٩)؛ "الجسم الحقيقي هو الجسم المحترق، الجسم الروحي" (١٨٢)؛ "الواقع الوارد في كل تضحية، في التضحية الحيوانية، هو تضحية إنسانية، التضحية بالجسم البشري كحقيقة أبدية" (ص ٢٢٨) ما من رمزية تستطيع أن ترد النغمة القاهرة: لا يستطيع الإنسان أن يحب في النارـــما لم يكن الإنسان مسيحيًا أو شهيدًا بوذيًا. ذروة التسامي: إن التحققات اللامتسامية العشق تحترقـــيُضحى بهاـــتتبخر، لأن العشق يوجد

في القسمة والحدود بين الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، وبالضبط في تحليلات العشق المتعددة الفاسدة، في تحررها من "طغيان التنظيم التناسلي" تحول الغرائز الجنسية الموضوع والبيئة دون أن تدمر أبدًا الموضوع والبيئة حتى يتآزرا ويتجمعا مع الذات.

***

إن منطق برون منطق متماسك: إذا كانت الخطيئة هي انقسام للوحدة الأصلية التي كانت وحدة كلية، إذن فإن الفداء أو التكفير لا يمكن إلا أن يكون استعادة الوحدة الكلية.

> "الانصهار: التمايز بين العالم الذاتي الباطني والعالم الخارجي، بين الذات والموضوع يتم قهره" (ص ٢٥٣).

غير أن هذا الانصهار قد يكون نهاية الحياة الإنسانية في تعبيراتها الغرزية والعقلانية بالمثل، اللا متسامية والمتسامية بالمثل. إن الوحدة بين الذات والموضوع هي دفعة المثالية المطلقة؛ وعلى أي حال، حتى هيجل احتفظ بالتوتر بين الاثنين، احتفظ بالتمايز. أما برون فإنه يتجاوز الفكرة المطلقة: "الانصهار، المشاركة الصوفية" (ص ٢٥٤). غير أن المشاركة الصوفية لن تقل نزعتها الصوفية إذا ما تحققت "بشكل حر" والسحر لن تقل نزعته السحرية إذا كان "سحرًا مدركًا".

الجملة الأخيرة في الفصل الأخير: "كل شيء ليس سوى استعارة؛ لا يوجد إلا الشعر". أن نفهم واقع السياسة يعني أن نؤمن بالأسطورة. ونحن لا نزال لا نؤمن بها: فنحن لا نفهم؛ نحن أسارى الكهف. "الدوران في الرحم الحيواني، في الرحم الجمادي، في رحم الزمن. ولكي نجد المخرج ليس هناك سوى "القصيدة" (ص ٥٦). هذه صيغة من أشد صيغ برون تقدمًا: رؤية الحق. غير أن الشعر يُصنع في التاريخ ويصنع التاريخ؛ والقصيدة التي هي "المخرج" ستكتب وستتغنى وتُسمع هنا على أرضنا (هذا إذا كتبت

أصلاً). إن لدى برون مثل هذه القصيدة في العقل، وقد شرع في كتابتها، لكنها أرهصت بها الأشباح القديمة، رموز التضحية والموت والتحول. والإشارة الأخيرة في كتابه تحتوي على هذه العبارة:

> "ثم إن جسم الواحد المستنير يصبح مضيئًا في المظهر، يقنع ويلهم بمجرد حضوره. على حين أن كل كلمة وكل حركة بل حتى صمته يوصّل الحقيقة الشاملة لديانة الدراما البوذية الهندوكية".

إن هذا لا يفضي إلى شيء، وما من تفسير رمزي جديد قادر على محو أثر عدة قرون من الخداع والاستغلال، ذلك الذي حدد محتوى هذه الكلمات. من المؤكد أن التعويذة الشريرة يمكن تحطيمها: بقوة الشاعر والمغني، بل حتى أمام ما هو تاريخي حدث تحطم الخداع والاستغلال. غير أن الشاعر والمغني لا يستطيعان أن يعطيا لمثل هذه الكلمات معنى ثوريًا وجديدًا إلا إذا قلب حديثه وغناؤه المعنى القائم لا بشكل رمزي بل أيضًا بشكل حرفي أي إذا ألغيا هذا المعنى بتحويل المستحيل إلى الممكن والعبث الصوفي إلى عبث حقيقي والطوبوية الميتافيزيقية إلى طوبوية تاريخية والعالم الآخر إلى العالم الأول والفداء إلى التحرر. أما برون فإنه يسير في الاتجاه المعاكس: إنه يبدأ بتمزيق القناع الأيديولوجي؛ "أن تاريخ البشرية يتحرك من الكهف الطبيعي إلى الكهف الصناعي، من الكهف السري إلى السر الذي فوق الأرض" (ص ٣٩) وفي مثل هذه العبارات تسمى الرمزية الواقع على أنه ما يبتعث الثورة:

> "الثورة تكون من أسفل، من الطبقات الدنيا، من العالم السفلي، من الملعونين، من المحتقرين، من المنبوذين، من المرفوضين. والشعار الثوري لفرويد في كتابه (تفسير الأحلام): إذا لم أستطع أن ألوي القوى العليا فإنني سأهيج الأعماق السفلية. وجاء اكتشاف فرويد، العالم السفلي الكلي (ص ٢٤١)".

ولكن حينئذ تبدأ الفقرة التالية بهذه الجملة: "الظلام في الظهيرة أتعتيم تقدمي للعالم اليومي للحس المشترك فحسب؟ أم أن العالم اليومي للحس المشترك فحسب؟ أم أن العتامة تخيم أيضًا على "المخرج" الذي شقه برون؟ إن لدينا المعادلة التالية: الثورة = الكشف = الفداء = البعث، وهي لا تصيب الحس المشترك فحسب بل المعنى أيضًا. حقًا ليس الحس المشترك هو الزائف؛ وهكذا قد تكون مهمة عقلانية لازمة رد الكلمات إلى اللغو: "تجاوز نقيضة المعنى واللامعنى، الصمت والحديث" (ص ٢٥٨) وعلى أي حال إذا كانت هذه المهمة تساعدنا على أن نجد "مخرجًا" فهي مهمة سياسية: والصمت ليس صمت دير في التبت أو في أي مكان آخر، ولا صمت العباد المتصوفين ولا صمت أي جماعة متصوفة ـــ إنه الصمت الذي يسبق الفعل، الفعل المحرر، وهو صمت يحطمه الفعل. والباقي ليس صمتًا بل هو رضا أو تماس أو هرب، وأينما وقع يُسبِّح مثل هذا الفعل فإن مهمة رد الكلمات إلى اللا معنى نقد اللغة القائمة كلغة للنظام القائم الذي يستخرج المعنى من اللا معنى: لا معنى بقائها وإنتاجها باعتبارها عقلها الكافي.

إن "مَخْرج" برون يخلف النظام القائم وراءه - أي أن المخرج هو في الحقيقة تصوف، إلغاز. إن التفسير الرمزي يسير في اتجاهين: إنه يكشف المحتوى المستتر والحقيقي للواقع وهو يرمز إلى المحتوى الواقعي: إنه يحيط إمكانيات التحرر بالألغاز. والثورة والحرية والتحقق تصبح بدورها رمزية ـــ تصبح أهدافًا وأحداثًا رمزية. رمزية عن أي شيء؟ الجواب يظل، يجب أن يظل، مكفَّنة في السر لأن برون لا يرى مطلقًا، كلية، كلا يبتلع كل الأجزاء والأقسام، كل التوترات والاحتياجات أي يبتلع الحياة كلها، لأن مثل هذه الكلية لا توجد بأي معنى وبأي لا معنى، ولا يجب حتى أن تكون رؤية التخيل الحر لأنها نفي كل حرية وكل سعادة (على الأقل السعادة الإنسانية). ومن المؤكد في المنطق الجدلي أن الكل هو الحق لكنه

كل يكون فيه لكل الأجزاء والأقسام مكانها وموضعها، والعلاقات بينها ووظيفتها النوعية والمستويات والأنماط المختلفة للواقع وتطوره الداخلي يجب أن تظهر وتتحدد— وحينذ فقط، يظهر التيار المدمر والذي لا ينتهي للوسائط —يظهر هذاالتيار الحق على أنه الدوامة المعربدة: السكر المتزن بالكل: العقل كحرية . الرؤية النقدية لا المطلقة؛ عقلانية جديدة، لا النفي البسيط الذي في العقلانية.

***

في البدء قد يكون هناك الغمر: الذكر والأنثى، الأب والأم، الأم والطفل، الأنا—الهو والعالم الخارجي في واحد. لكن الغمر قد تكسّر منذ وقت طويل، الفروق والانقسامات هي حقيقتنا—وهي حقيقية بكل رموزها. والواقع في ضوء إمكاناته يمكن أن يسمى الكهف وحياتنا فيه حلمًا أو موتًا. إن رعبه قد وصل إلى درجة ينفذ عزها في كل جزء منه وكل رؤية فيه. والمزج قد يكون تدمير هذه الحقيقة بتمامها، لكن هذا الدمار—لكي يجب أن يكون حقيقيًا—يجب أن يكون هو نفسه حقيقيًا، ينظر في وجه هذه الحقيقة ولا يدير الرأس. إن برون يؤكد القضية الخاصة بالحاجة إلى تغيير العالم بدل تفسيره. فإذا كانت هناك قضية لا يجب أن تفهم على نحو رمزي فهي هذه القضية. ومع هذا، في تطور حجاج برون نجد أن المحتوى المستتر والظاهري لهذه القضية جرى له تسام وأحيط بالألغاز، وإن رؤيته عن التغير الكلي، عن الوحدة النهائية عن نهاية التاريخ، تظل واقعة تحت سحر الغمر البدئي، الوحدة السابقة على كل التاريخ.

إن المخرج هو أيضًا مدخل: الارتداد إلى مستوى أعلى، الارتداد المصدّق المتحرر. فهل هي مرة أخرى قضية "الإله الذي سقط"... من السياسة إلى اتحاد جديد، من الحرية إلى العدم؟ (متى ندرك أنه ليس هناك إله سقط لأنه ليس هناك إله وأن السقوط هو سقوطنا نحن وسقوطكم أنتم؟) وعلى أي حال، تنتهي أغنيته عن التحقق بالصمت، لا بالصمت الحسي المسموع المعاش بل الصمت تحت

الصليب بعد الاستشهاد والصلب؛ إنه الأبدية التي ليست من هذا العالم، أبدية النيرفانا التي يتحقق فيها الفرح كله والأسى كله—حيث التلاشي.

إننا نحب أن تكون لدينا صورة أخرى عن (جسم الحب) ونحب أن نعتقد أن برون نفسه لديه فكرة أخرى:

"الانتقال من المعبد إلى الجسم هو تصور الجسم على أنه المعبد الجديد، المعبد الحقيقي. البيت امرأة والمرأة بيت أو مكان... الأرض امراة، الأرض العذراء؛ والمراة أرضه، أمريكتي، أرضي الجديدة" (ص ٢٢٥).

الأمر إذن هكذا! المرأة، الأرض هي هنا على الأرض، توجد على الأرض، الحياة والموت، الأنثىوالذكر، التوتر الجزئي المميز الذي يتجدد، نفس روميو ونفس دون جوان، نفسك ونفسي، التحقق في الاغتراب. لا قربان مقدس، لا صليب، لا بعث، لا تصوف. أن تجد هذه المرأة، أن نحرر هذه الأرض. ولا تقفز إلى العدم. الاستيقاظ من النوم، اكتشاف المخرج من الكهف هو العمل داخل الكهف؛ العمل المؤلم البطيء مع و "ضد" المسجونين في الكهف. في كل مكان، حتى في أرضك التي لم توجد بعد، لم تتحرر بعد، يوجد أولئك الذين يقومون بهذا العمل، الذين يخاطرون بحياتهم من أجلها—إنهم يكافحون الكفاح—الحقيقي. الكفاح السياسي. لقد كشفت المحتوى المستتر الحقيقي للسياسة، إنك تعلم أن الكفاح السياسي هو الكفاح من أجل الكل: لا الكل الصوفي، بل الكل اللا صوفي اللامتطاحن لحياتنا ولحياة أولادنا ـ الحياة الوحيدة الموجودة.

***

ومن بين العبارات العديدة في كتاب برون التي أفضلها على غيرها مفتتح التصدير: "على الأقل في حياة العقل. يجب القيام بالمخاطرات حتى النهاية". وهو لم يفعل هذا: ليست هذه هي النهاية. لقد وصل إلى نقطة عودة: على طريق جديد، عودة إلى الأرض. رحلة موفقة!

رد من نورمان أو. برون على هربرت ماركوز

صديقي ماركوز وأنا: روزمولوس وريموس يشتجران، أي منهما هو "الثوري" "الحقيقي"؟

إنه لن يرى التكرار في الثورة. ليست الثورة لوحًا مسطحًا نظيفًا مجلوًّا، بل دائرة مدوّمة (جسم الحب: ص ٢٠٤) وحتى الجدادة هي إعادة تجديد، كما كانت في البدء. فكرة التقدم موضع تساؤل؛ إن حقيقة ماركس لا تستطيع أن تخفي حقيقة نيتشه. على الشيء أن يغير العالم؛ لكن من الحق كذلك أن كل شيء يظل دائمًا هو نفسه. الامتصاص إذن هو (لكي نبسط الأمر) التأكيد والرفض والرفض لما هو قائم؛ لا في مذهب كما عند هيجل، بل في لحظة كما في الشعر.

هناك تكرار أبدي؛ هناك "موضوعات أبدية" (هويتهد)، أنماط. هذا درس قاس. هناك معنى ما فيه لا يمكن فناء الحرب (جسم الحب: ص ١٨٢) أو، هناك موضوع أبدي تكون الحرب حرفية بالنسبة له صورة مزيفة، فكرة غير دقيقة. الشيء المطلوب إفناؤه هو الحرفية؛ عبادة الصورة الزائفة؛ الصنمية—آلن جنسبرج رآها على نحو ما هي عليه: مولوخ[١]. صنم مزيف يتغذى بضحايا حقيقيين. ليست هذه نكتة. (كذلك ليست النار، النار عند هرقليطس).

الصنمية فتيشية، إلغاز؛ ونزع الإلغاز يضع نهاية للصنمية. غير أن وضع نهاية للصنمية ليس مسألة سهلة للغاية (جسم الحب: ص ١١٤) ليس الأمر إلغاء المعبد، بل اكتشاف معبد جديد: جسم الحب. لقد رأى كارل بارت الدين على أنه الصنمية؛ ورأى ماركس الدين على أنه قلب عالم لا قلب له. القلب المقدس. ليست المسألة استئصال القلب بل وضعه حيث يخصه. الإلحاد الحقيقي هو أن تصبح إلهيًّا. بنظرة جدلية، يصبح الإلحاد شعوذة، صناعة لإله؛ يصبح نزع الإلغاز اكتشاف لغز جديد؛ وكل شيء يظل كما هو.

---

١. إله من آلهة الساميين تجرى عبادته عن طريق التضحية بالأطفال قربانًا له (المترجم).

هناك معنى آخر فيه يجب تأكيد الإلغاز: علينا أن نتجاوز فكرة النظام القائم القائلة بأنه في حياة الجنس البشري أو الفرد يوجد تغير دائم محدد من الظلام إلى النور. الضوء دائمًا ضوء في الظلام؛ هذا هو كل ما ينصب اللا شعور. (جسم الحب: ص ٢١٦) ولا يمكن للضوء أن يصبح تيارًا كهربيًّا يدار دائمًا بالمعنى النثري العادي. الحقيقة دائمًا في شكل شعري؛ ليست حرفية بل رمزية؛ مخفية أو مختفية؛ الضوء في الظلام. نعم، تصوف. الحرفية هي صنمية للكلمات؛ والبديل عن الصنمية هو السر أو اللغز. الحرفية تشيئ، تجعل من كل شيء "أشياء"، هذه المناضد، هذه الكراسي، السلع. البديل عن التشيؤ هو الإلغاز: (جسم الحب: ص٢٣٤). العالم بالفعل ليس مجموعة من السلع.

> "عندما الصمت يزهر في البيت، فإن كل ممتلكات وجودنا تلقي بارتعاشات القيمة وتعاود الظهور على أنها اختراعات".
>
> (روبرت دنكان)

اختراعات رائعة: الطائرات كرموز قضيبية أكثر من كونها "أشياء ملائمة حديثة". وضرب من الأضرب الأبدية هو الجسم البشري كمعيار لكل الأشياء، بما في ذلك التكنولوجيا. ليست لرجل الأعمال الكلمة الأخيرة؛ المعنى الحقيقي للتكنولوجيا هو علاقتها الخفية بالجسم البشري؛ علاقة رمزية أو صوفية.

***

لكن العالم الذي لا يزال في المرحلة البورجوازية للتطور التنافسي والحرب، الشيء الذي يجب ان نتذكره عن ماركس هو أنه كان قادرًا على أن يتجاوز هذا العتمة إلى عالم ممكن آخر للوحدة والاتحاد والشيوعية. وما يحتاج أن يتكرر ليس معاودة التأكيد البورجوازي أنه سيكون قادرًا على حمل نفسه القديمة البسيطة وشخصه وملكيته إلى ذلك العالم، بل ما يحتاج أن يتكرر هو أن مملكة السماء على الأرض ممكنة، وأن العالم الآخر، نفي

هذه الغاية، لا يمكن أن يكون أي شيء سوى الكوميونات، شكل أرقى من الفوضى؛ بدل الانصهار والتشوش (جسم الحب: ص ٢٤٨، ص ٢٥٣).

وبعد فرويد علينا أن نضيف أنه توجد أيضًا ثورة جنسية؛ لا يجب أن توجد في الدائرة البورجوازية للكبت والاتصال الجنسي المحرّم، بل في تغيير الجسم البشري، إلغاء التنظيم الجنسي. في الحقيقة، إن كتاب (جسم الحب) يوضح أن التنظيم الجنسي هو نفس الشيء مثل النفس والشخص والملكية؛ ولهذا فإن التنظيم الجنسي الذي تكهن به ماركوز في كتابه (الحب والحضارة) يصبح ما أسماه ماركوز الوحدة المستحيلة ووحدة كل شيء.

نعم، في الحقيقة، يوجد إله قد سقط؛ ذلك الإله الفاني، التنين الأكبر أو مولوخ؛ وقد اكتُشف أنه ليس فانيًا فحسب بل هو ميت أيضًا، هو صنم. من الحرفية إلى الرمزية؛ هذا درس حياتي. الجيل التالي يحتاج إلى أن يقال له إن الكفاح الحقيقي ليس هو الكفاح السياسي بل إنهاء السياسة، من السياسة إلى ما وراء السياسة.

من السياسة إلى الشعر. ليس التشريع سياسة ولا الفلسفة، بل الشعر. الشعر، الفن، ليس تأملا يعلو الظواهر لمملكة أخرى (سياسية، اقتصادية) هو "الشيء الحقيقي"؛ وليس تأملاً لشيء آخر هو "الفعل الحقيقي"؛ وليس تساميًا لشيء آخر، هو "الفعل" "الحقيقي" الشهواني. الشعر، الفن، التخيل، روح الخلق هي الحياة نفسها؛ القوة الثورية الحقيقية لتغيير العالم؛ وتغيير الجسم البشري. تغيير الجسم البشري: هنا الأزمة، "هنا الوردة، هنا بداية الرقص" بدء الرقصة؛ من الذي يستطيع أن يحكي عن الرقص منفصلاً عن الرقصة؟ إنها الوحدة المستحيلة ووحدة كل شيء.

من السياسة إلى الحياة، ومن ثم تكون الثورة هي الخلق؛ البعث: الإحياء بدل التقدم أن نتصور في الثقافة الإنسانية كلها في الواقع الخفي للجسم البشري. هذا يعني أن نكتشف ـــكما فعل فرويدـــ الاتحاد المشترك المقدس كأساس

للجماعة؛ القربان المقدس؛ أكل لحوم البشر، (الأكل) الخفي؛ أحد أشكاله الحرب ـــ جعل الأطفال يمرون من خلال النار إلى مولوخ. امض إلى نهاية الطريق وهذا ما سوف تجده. وهكذا ليس الله اللوغوس الرب عند فرويد، العقل المجرد غير المتجسد، بل الشكل الإنساني الإلهي. واللغة هي لغة الحب لا العقل. العقل قوة، المجادلات قوة، المجادلات القوية؛ السياسة القوية؛ السياسة الحقيقية؛ المبدأ ـــ الواقع. الحب يأتي فارغ اليدين (جسم الحب: ص ٢٣٧)؛ البروليتاريا الأبدية؛ مثل كورديليا لا تحمل شيئًا[1].

---

١. نشر هذا الفصل كتعليق في شباط ١٩٦٧ وقد رد نورمن و. برون يعليقه في آذار ١٩٦٧.

الفصل ٨

العدوانية في المجتمع الصناعي المتقدم

أحب أن أتناول هنا النزعات والضغوط في المجتمع الذي يسمى مجتمع "الوفرة" وهو تعبير وُضع (سواء على حق أم على باطل) ليوصف به المجتمع الأمريكي المعاصر. وخصائص هذا المجتمع الرئيسية هي: (١) قدرة صناعية وتقنية وافرة تنفق إلى حد كبير في إنتاج وتوزيع السلع الكمالية والأدوات والدمار والمصنعية المخططة والمعدات العسكرية وشبه العسكرية ـــ بالاختصار تُنفق هذه القدرة فيما اعتاد علماء الاقتصاد والاجتماع أن يسموه السلع والخدمات "غير الإنتاجية"؛ (٢) مستوى مرتفع من المعيشة يمتد أيضًا فيشمل قطاعات من السكان كانت بعيدة عن الامتيازات من قبل؛ (٣) درجة مرتفعة من التركيز على القوة الاقتصادية والسياسية مرتبطة بدرجة مرتفعة والتنظيم والتدخل الحكومي في الاقتصاد؛ (٤) فحص علمي وشبه علمي وتحكم واستغلال للسلوك الفردي والجماعي في وقت الفراغ (بما في ذلك سلوك النفس والروح واللا شعور وما على هامش الشعور) من أجل الأغراض التجارية والسياسية. وكل هذه الاتجاهات متداخلة. وكلها تشكل العَرَض المرضي الذي يعبر عن الأداء الوظيفي المعتاد لـ "مجتمع الوفرة". وليست مهمتي هنا عرض هذا التداخل، وإنما أتخذ وجود هذا العرض المرضي كأساس اجتماعي للأطروحة التي أريد أن أعرض لها، ألا وهي النزعات والضغوط التي يعاني منها الفرد في مجتمع الوفرة تضرب جذورها في الأداء

الوظيفي المعتاد لهذا المجتمع (ولهذا الفرد!) أكثر مما تضرب جذورها في قلاقله وأمراضه.

"الأداء الوظيفي المعتاد": أعتقد أن هذا التعريف لا يشكل صعوبات أمام الطبيب. فالجهاز العضوي يؤدي وظيفته بشكل عادي إذا أدى وظيفته ـــ بدون اضطراب ـــ بما يتفق مع الكون البيولوجي والفسيولوجي للجسم الإنساني. أما الملكات والقدرات الإنسانية فهي على وجه اليقين مختلفة تمامًا بين أعضاء الجنس البشري، والجنس البشري نفسه قد تغير بقدر كبير في مجرى تاريخه، غير أن هذه التغيرات قد حدثت على أساس بيولوجي وفسيولوجي وظلت ثابتة إلى حد كبير. ومن المؤكد أن الطبيب في تشخيصه واقتراحه للعلاج سيدخل في اعتباره بيئة المريض وتربيته وعمله، وهذه العوامل قد تحد من المدى الذي يمكن أن يقتصر عليه ويتحقق الأداء الوظيفي الطبيعي أو قد تجعل حتى هذا التحقق مستحيلاً، ولكن المعتادية أو الطبيعية كمعيار وكهدف تظل مفهومًا واضحًا ذا معنى ودلالة. والمعتادية على هذا النحو تساوي "الصحة" والانحرافات المختلفة عنها وهي درجات مختلفة للـ"مرض".

أما موقف طبيب الأمراض العقلية فمختلف تمامًا. فالمعتادية تبدو للوهلة الأولى أنها تتحدد وفق الخطوط نفسها التي يستخدمها الطبيب العادي. فالأداء الوظيفي الطبيعي للذهن (النفس) هو ذلك الذي يمكن الفرد من أن يسلك ويؤدي وظيفته حسب وضعه كطفل أو كمراهق أو كوالد أو كعازب أو كمتزوج، حسب عمله أو مهنته أو مكانته. غير أن هذا التعريف يتضمن عوامل ذات بعد جديد تمامًا ألا وهو بُعد المجتمع، والمجتمع عامل للمعتادية أو الطبيعة بشكل أكثر جوهرية من عامل التأثير الخارجي حتى أن "الطبيعي" أو "السوي" يبدو أنه يسهل الاتفاق على ما هو الأداء الوظيفي الطبيعي السوي للجهاز الهضمي والرئتين والقلب، ولكن ما هو الأداء الوظيفي الطبيعي السوي للعقل والذهن في لحظات الحب والعلاقات

الشخصية المتداخلة الأخرى وفي العمل وفي وقت الفراغ وفي اجتماع لهيئة مديرين وفي خلال لعبة للجولف وفي الأحياء المزدحمة بالسكان وفي السجن وفي الجيش؟ فعلى حين أن الأداء الوظيفي الطبيعي السوي للجهاز الهضمي أو الرئتين هو نفسه للجهاز التنفيذي الصحي ولعامل ذي صحة صلبة، فإن هذا ليس صحيحًا بالنسبة للعقول. بل في الواقع يكون الإنسان غير سوي تمامًا إذا ما فكر وشعر وعمل مثل الآخرين بشكل منتظم. وما هو الوقوع في الحب "السوي" والأسرة "السوية" والعمل "السوي"؟

قد ينطلق طبيب الأمراض العقلية مثل طبيب الأجسام ويوجه العلاج لكي يجعل المريض يؤدي وظيفته داخل أسرته أو في عمله أو في بيئته بينما يحاول أن يؤثر بل ويغير في العوامل البيئية بأقصى ما في وسعه. لكن سرعان ما يشعر بالقصور والنقص. على سبيل المثال إذا كانت النزعات والضغوط عند المريض لا تتسبب فيها الظروف السيئة في العمل وفي الجيرة وفي المكانة نفسها — في ظروفها السوية الطبيعية. ثم إن جعله سويًا وطبيعيًا بالنسبة لظروفه يعني جعل بواعثه وضغوطه سوية وطبيعية، أو يصبح الأمر بشكل أكثر قسوة: جعله قادرًا على أن يمرض وجعله يعيش مرضه على أنه الصحة دون أن يلاحظ أنه مريض حقًا عندما يرى نفسه وعندما يُرى على أنه صحي وسوي وطبيعي. هذه ستكون هي الحالة إذا كان عمله — بطبيعة ذاته — عملاً قميئًا غبيًا مضيعة للوقت (حتى لو كان للعمل أجر ممتاز أو لو كان ضروريًا اجتماعيًا) أو إذا كان الشخص ينتمي إلى أقلية لا مزايا لها في المجتمع القائم وإذا كان تعسًا من ناحية التراث ولا يشتغل أساسًا إلا بالعمل الجسماني "القذر" الوضيع. لكن ستكون الحال أيضًا على هذا المنوال (بأشكال مختلفة تمامًا) في الجانب الآخر من القضية بين ملاك العمل والسياسة حيث يقتضي الأداء المؤثر والربح (ويعيد إنتاج) صفات تحجر القلب البارد وعدم المبالاة الخلقية والعدوانية الملحة. وفي مثل هذه الحالات قد يرقى الأداء الوظيفي الطبيعي "السوي"

إلى تشويه وإفساد الكائن البشري ولا يهمّ كيف يحدد المرء بتواضع الصفات الإنسانية للكائن البشري. لقد كتب إريك فروم كتابه "المجتمع السوي"، وهو لا يتناول المجتمع القائم بل يتناول مجتمعًا قادمًا، وهذا يتضمن أن المجتمع القائم "ليس" سويًّا بل هو مجتمع شاذ غير عامل. أليس الفرد الذي يتصرف وظيفيًّا على نحو سوي وسديد وصحي كمواطن لمجتمع مريض—أليس مثل هذا الفرد نفسه مريضًا؟ وألا يتطلب المجتمع المريض مفهومًا مناقضًا للصحة العقلية، يتطلب ما وراء المفهوم meta concept—يحدد (ويحفظ) الصفات العقلية التي تُعيد أو تتجمد أو تتشوه على يد "السوية العقلية" السائدة في المجتمع المريض؟ (مثلاً، الصحة العقلية تساوي القدرة على العيش كمنشق، أن يعيش المرء حياة غير متكيفة).

يمكننا أن نقول كتعريف مؤقت "للمجتمع المريض" إن المجتمع يكون مريضًا عندما تكون مؤسساته وعلاقاته وبناؤه على نحو لا يسمح باستخدام الثروات المادية والعقلية المتاحة للتطور الأفضل وبإشباع الحاجات الفردية. وكلما اتسعت الهوة بين الأحوال والظروف الإمكانية والعقلية كلما ازداد الاحتياج إلى ما أسميه "فائض القمع" surplus repression—أي القمع الذي يقتضيه نمو الحضارة والحفاظ عليها بل القمع الذي تقتضيه المصلحة المستثمرة في التمسك بمجتمع قائم. فمثل فائض القمع هذا يخلق نزعات وضغوطًا في الأفراد. وعادةً ما يجري استخدام هذا الفائض للقمع في الأداء السوي للعملية الاجتماعية التي تؤكد التكيف والخضوع (الخوف من فقدان العمل أو المكانة أو النبذ من المجتمع وما إلى ذلك) ولا تكون هناك حاجة إلى سياسة إرغام خاصة احترامًا للعقل. ولكن في مجتمع الوفرة المعاصرة نجد أن الهوة بين الأحوال القائمة للوجود والإمكانات الحقيقية للحرية الإنسانية واسعة جدًّا حتى أن المجتمع—لكي يمنع الانفجار—عليه أن يضمن تآزرًا عقليًّا أكثر فاعلية للأفراد: فنجد أن النفس في أبعادها اللا شعورية وكذلك الشعورية تنفتح وتخضع للاستغلال

والسيطرة المنسقين.

عندما أتحدث عن فائق القمع "المطلوب" للحفاظ والتمسك بالمجتمع أو الحاجة للاستغلال والسيطرة المنسقين لا أشير إلى الحاجات الاجتماعية المعاشة بشكل فردي بل السياسات المدشنة بشكل واع: فهذه قد تُعاش وتدشن على هذا النحو أولاً. إنني بالأحرى أتحدث عن "الاتجاهات"، القُوَى التي يمكن أن تتطابق مع تحليل للمجتمع القائم والتي تؤكد نفسها حتى لو كان صناع السياسة على غير إدراك بها. إنها تعبر عن متطلبات الجهاز القائم للإنتاج والتوزيع والاستهلاك—المتطلبات الاقتصادية والتعريفة التي يجب تحقيقها لكي يتأكد الأداء الوظيفي المستمر للجهاز الذي يعتمد عليه السكان والأداء الوظيفي المستمد للعلاقات الاجتماعية المستمدة من تنظيم الجهاز. هذه الاتجاهات الموضوعية تتجلى في تيار الاقتصاد وفي التغير التكنولوجي وفي السياسة الداخلية والخارجية لأمة من الأمم أو جماعة من الأمم وهي تولد احتياجات وأهدافًا عامة تفوق الفرد في الطبقات الاجتماعية المختلفة والجماعات ذات مراكز القوى والأحزاب. ففي كل الظروف السوية الطبيعية للتماسك الاجتماعي، تفوق الاتجاهات الموضوعية أو تستوعب المصالح والأهداف الفردية دون انفجار المجتمع؛ وعلى أي حال، لا تتحدد المصلحة الخاصة بكل بساطة بالمصلحة العامة: فالمصلحة الخاصة لها مداها من الحرية وهي تساهم حسب وضعها الاجتماعي في تشكيل—المصلحة العامة—لكن نقص الثورة والحاجات والأهداف الخاصة ستظل تحددها الاتجاهات الموضوعية السائدة من قبل. إن ماركس يعتقد أنها تؤكد نفسها "من وراء ظهر الافراد"؛ وهذا لا يكون حقيقيًا حقًا في المجتمعات المتقدمة في عالم اليوم إلا مع مواصفات قوية. فالهندسة الاجتماعية والإدارة العلمية للمشروع والعلاقات الإنسانية واستغلال الحاجات الغرزية إنما تُمارَس على مستوى صياغة السياسة ويجرى اختيارها حسب درجة الوعي داخل العَمَاء العام.

أما بالنسبة للاستغلال والسيطرة المنظمة للنفس في المجتمع الصناعي المتقدم، استغلال وسيطرة من أجل ماذا وبواسطة من؟ إن الغرض الموضوعي العام من فوق كل استغلال خاص لصالح أعمال وسياسة ومجالس معينة، إن الغرض الموضوعي العام عليه أن يوفق بين الفرد ونمط الوجود الذي يفرضه مجتمعه عليه. ولما كانت درجة فائض القمع المتضمنة في مثل هذا التوفيق عالية، فإن من الضروري تحقيق تكثيف الطاقة النفسية الليبيدية الخاصة بالمشتريات التى يريد الفرد أن يشتريها (أو يبيعها) والخدمات التي عليه أن يستخدمها (أو يؤديها) والفكاهة التي عليه أن يتمتع بها، وكيانات الرموز التي عليه أن يقوم بها—هذا كله ضروري لأن وجود المجتمع يتوقف على إنتاجها واستهلاكها اللذين لا ينقطعان. بتعبير آخر، يجب أن تصبح الحاجات الاجتماعية حاجات فردية، تصبح حاجات غريزية. وإلى المدى الذي تتطلبه إنتاجية هذا المجتمع من الإنتاج الهائل والاستهلاك الهائل يجب تقنين وتآزر وتعميم هذه الحاجات. ومن المؤكد ليست هذه السيطرات مؤامرة، إنها ليست متمركزة في أي وكالة أو جماعة (بالرغم من ازدياد الإتجاه نحو المركزية)؛ بل هي بالأحرى منتشرة خلال المجتمع يمارسها الجيران والجماعة والمجموعات الممتازة والدعاية والاتحادات بل والحكومة. لكن تجرى ممارساتها بمساعدة العلم والعلوم الاجتماعية والسلوكية وخاصة علم الاجتماع وعلم النفس. وهذه الجهود العلمية التي تأتي على شكل علم اجتماع صناعي وعلم نفس صناعي أو تأتي بشكل أدق على شكل" علم للعلاقات الإنسانية" قد أصبحت أداة ضرورية في أيدي القوى القائمة التي تمتلكها.

هذه الملاحظات الموجزة إنما توحي بعمق تغلغل المجتمع في النفس إلى درجة أن الصحة العقلية، السوية، ليست هي الخاصة بالفرد بل بالمجتمع. ومثل هذا التناغم بين الفرد والمجتمع يكون شيئًا مرغوبًا فيه تمامًا إذا قدم المجتمع للفرد الظروف الملائمة لتطور ككائن بشري متمشيًا مع

الإمكانيات المتاحة للحرية والسلام والسعادة (أي تمشيًا مع التحرر الممكن لغرائز حياته). لكنها تكون مدمرة تمامًا للفرد إذا كانت هذه الظروف غير سائدة. وحيث لا تسود يكون الفرد الصحي والسوي مزودًا بكل الصفات التي تمكنه من أن يساير الآخرين في المجتمع وهذه الصفات عينها ذاتها هي علامات القهر، هي علامات الإنسان المشوه الذي يتجمع في قهره وفي احتواء الحرية الحرية الفردية والاجتماعية الممكنة وفى إطلاق العنان للعدوان. وهذا الموقف لا يمكن حله داخل إطار علم النفس الفردي والعلاج النفسي الفردي ولا داخل إطار أي علم نفس—إن الحل لا يمكن مواجهته الا على أساس مستوى سياسي: في الكفاح ضد المجتمع. من المؤكد أن العلاج النفسي يمكن أن يبين هذا الموقف ويمهد الأساس العقلي لمثل هذا الصراع—لكن حيث يكون الطب العقلي مشروعًا مدمرًا.

والسؤال الآن ما إذا كانت النزاعات فى المجتمع الأمريكي المعاصر، في المجتمع الخاص بالوفرة توحي بسيادة الظروف السالبة النافية بشكل جوهري للتطور الفردي بالمعنى الذى سبق أن أوردناه. أو لكي نصوغ السؤال بشكل أكثر دلالة على النظرة التى اتخذها: هل تُفسد هذه النزعات الإمكانية الخاصة للتطور الفردي الصحي—الصحي المحدد فى إطار التطور الأفضل للملكات العقلية والانفعالية؟ إن السؤال يستدعي جوابًا إجابيًا أي أن هذا المجتمع يُفْسد التطورات الفردية إذا كانت النزاعات السائدة مرتبطة بالنسيج نفسه لهذا المجتمع، وإذ كانت تبعث في أعضائه حاجات وإشباعات غرزية تضع الأفراد ضد بعضهم حتى يعيدوا إنتاج ومضاعفة قهرهم.

وتلوح النزعات فى مجتمعنا لأول وهلة أنها النزعات المميزة لأي مجتمع يتطور تحت تأثير التغيرات التكنولوجية الكبيرة: إنها تولّد أنماطًا جيدة للعمل والفراغ ومن ثم تؤثر في كل العلاقات الاجتماعية وتبرز انقلابًا شاملاً للقيم. ولما كان العمل الجسماني آخذًا في أن يصبح غير ضروري بل ومضيعة للجهد والوقت، ولما كان

عمل المستخدمين بالأجر آخذًا في أن يصبح "آليًا" وإن السياسيين والمديرين آخذون في أن يوضعوا موضع التساؤل، فإن المحتوى التقليدي للصراع من أجل الوجود يبدو أكثر عبثًا وبدون جوهر كلما بدا كضرورة غير ضرورية. غير أن البديل القادم، ألا وهو القضاء الممكن للعمل (المغترب)، يبدو بالمثل عبثًا، بل ليس هذا فحسب، بل يبدو مرعبًا. وفي الحقيقة ، إذا واجه الإنسان هذا البديل على أنه تقدم وتطور النظام "القائم" إذن فإن تشويش محتوى الحياة بالزمن الحر يوحي بشكل الكارثة: التحقق الذاتي، الفكاهة، الرياضة في مكان يتناقص بشكل مطرد.

غير أن تهديد " شبح الآلية الذاتية" هو نفسه أيديولوجيًا. فمن جهة يفيد في سرمدية وإعادة إنتاج المهن الطفيلية غير الضرورية بشكل تقني (عدم البطالة كطرف طبيعي حتى لو كان ربحًا يبدو أسوأ من العمل الروتيني المثير للغباء)؛ ومن جهة أخرى. إنه يبرر ويروج تربية وتدريب المديرين وأناس تنظيم الفراغ أي يفيد في إطالة ومد السيطرة والاستغلال.

إن الخطر الحقيقي للنظام القائم ليس هو القضاء عن العمل بل إمكانية العمل اللامغترب كأساس لإنتاج المجتمع. ليس الأمر أن الناس لم يعودوا مضطرين للعمل، بل هي أن يضطروا للعمل من أجل حياة مختلفة للغاية وفي ظل علاقات مختلفة تمامًا، وأنه قد توضع لهم غايات وقيم مختلفة بالمرة وأنهم قد يضطرون إلى أن يعيشوا بأخلاقيات مختلفة كلية ـــ هذا "السلب المحدد" للنظام القائم، هذا هو البديل المحرر. على سبيل المثال، قد ينظم العمل الضروري اجتماعيًا لمجهودات مثل إعادة بناء المدن والبلدان ونقل أماكن العمل (حتى يتعلم الناس من جديد كيف يمشون) وإنشاء الصناعات التي تنتج السلع بدون الوقوع في أسر الأعمال وبدون مضيعة مريحة وكيف واهن وإخضاع البيئة للاحتياجات الجمالية الحيوية للجهاز العضوي. من المؤكد أن ترجمة هذه الإمكانية للواقع تعني استئصال قوة المصالح السائدة التي هي ـــ بحكم وظيفتها

نفسها في المجتمع—معارضة لتطور يرد المشروع الخاص إلى دور ثانوي ويطيح باقتصاد السوق وبسياسة الاستعداد القسري والتوسع والتدخل—بتعبير آخر: تطور يقلب كل التيار السائد. وليس هناك إلا بوادر واهنة على مثل هذا التطور. وفي الوقت نفسه، ومع الوسيلة الكلية الجديدة والمخيفة الفعالة التي يقدمها التقدم التقني، يجري تحريك السكان فيزيائيًا وعقليًا ضد هذا الاحتمال: يجب أن يواصلوا الكفاح من أجل الوجود فى الأشكال المؤلمة والمكلفة والعتيقة.

هذا هو التناقض الواقعي الذي يترجم نفسه من البناء الاجتماعي إلى البناء العقلي للأفراد. فهناك يثير ويدهور هذا التناقض الاتجاهات المدمرة التي—فى حال متسام للغاية—تكون مفيدة اجتماعيًا فى سلوك الأفراد على المستوى الخاص وكذلك المستوى السياسي—في سلوك الأمة ككل. إن الطاقة المدمرة تصبح من الناحية الاجتماعية طاقة عدوانية مفيدة، والسلوك العدواني يبعث على النمو—نمو القوة الاقتصادية والسياسية والتقنية. وكما هو الحال في المشروع العلمي المعاصر كذلك في المشروع الاقتصادي وفي الأمة ككل، نجد أن الإنجازات البناءة والمدمرة التي تعمل للحياة وللموت، تنسل وتقتل، تتحدد بشكل لا فكاك منه. إن تقييد استخدام الطاقة النووية يعني تقييد إمكانيتها السلمية وكذلك إمكانيتها العسكرية؛ وإن تحسين الحياة وحمايتها يبدوان كمنتجات ثانوية للعمل العلمي في تدمير الحياة؛ وإن تحديد النسل يعني أيضًا تحديد القوة البشرية الممكنة وعدد المستهلكين والزبائن الممكنين. والآن إن تحويل الطاقة المدمرة (المتسامية على نحو تقريبي) إلى طاقة عدوانية مفيدة اجتماعيًا (ومن ثم تكون بناءة) هو حسب رأي فرويد (الذي على نظريته في الغرائز أقمت تفسيري) عملية سوية ومحتمة. إنها جزء من الديناميات نفسها التي بها يجري التسامي باللبيدو. الطاقة الشهوية، وتصبح مفيدة اجتماعيًا. وإن الباعثين المتقابلين يتواجهان ويتحدان في هذا التحول المزدوج

ويصبحان الآلتين العقلية والعضوية للحضارة. ولكن مهما يكن مقدار التصاق وفاعلية وحدتهما فإن صفتهما الخاصة تظل بلا تغير، وتكون كل منهما متناقضة للأخرى: إن العدوان يبعث الدمار الذى "يهدف إلى الموت"، على حين أن الليبدو يبحث عن الحفاظ على الحياة وحمايتها ودوامها. ولهذا فطالما أن الدمار يعمل في خدمة العشق فإنه يخدم الحضارة والفرد؛ وإذا أصبح العدوان أقوى من مقابلة الشهواني يجري انقلاب التيار. زيادة على ذلك، فإن الطاقة المدمرة—في التصور الفرويدي—لا تستطيع أن تصبح أقوى بدون ردها إلى الطاقة الشهوية: إن التوازن بين الباعثين الأولين هو توازن كمّى؛ إن الديناميات الغريزية هي آليات توزع كما متناسبًا من الطاقة بين القطبين المتناقضين.

لقد أعدت بإجاز وضع مفهوم فرويد بالقدر الذي سأستخدمه فى مناقشة عمق وطبيعة النزعات السائدة في المجتمع الأمريكي. وإني أوصى بأن النزعات المستمدة من التناقض الرئيسي بين قدرات هذا المجتمع الذي يستطيع أن ينتج بشكل جوهري أشكالاً جديدة للحرية ترقى إلى تهديم المؤسسات القائمة من جهة والاستخدام القهري لهذه القدرات من جهة أخرى. إن التناقض ينفجر—وفي الوقت نفسه يبقى ويظل—في العدوان الشامل السائد في هذا المجتمع. وأشد مظاهره تجليًا (وإن لم يكن معزولاً بالمرة) التعبئة العسكرية وتأثيرها على السلوك العقلى للأفراد، لكن العدوانية—في سياق التناقض الرئيسي— تتغذى بعدة مصادر أهمها التالي:

(١) نزع الصفة الإنسانية عن عملية الإنتاج والاستهلاك. إن التقدّم التقني يتطابق مع الاستئصال المتزايد للمبادرة الشخصية والهوى الشخصي والذوق والحاجة من امتصاص السلع والخدمات. ويكون هذا الاتجاه ذا طابع تحرري إذا كانت الثروات والتقنيات المتاحة مستخدمة في تحرير الفرد من العمل والاستجمام المطلوبين لإنتاج المؤسسات القائمة لكنهما يكونان طفيلين ومخربين

ومحطمين للإنسان في إطار القدرات التقنية والعقلية القائمة. وإن الاتجاه نفسه كثرًا ما يشبع العداء.

(٢) ظروف الحشد والضجة والعلنية المميزة لمجتمع الحشد. كما قال أندريه ديبو، فإن الحاجة إلى "السكينة والخصوصية والاستقلال والمبادرة وبعض المسافة المفتوحة" ليست "زخرفًا وترفًا بل هي تشكل الضروريات البيولوجية الحقيقية". وإن نقصها إنما يجرح البناء الغرزي نفسه. لقد أكد فرويد على الطبيعة التي هي بمعزل عن الناحية الاجتماعية للعشق ـ وإن مجتمع الحشد إنما يحقق إفراطاً في الصبغة الاجتماعية يرد عليه الفرد "بكل أنواع الاحباطات والقهر والعدوان والمخاوف التي سرعان ما تتطور إلى عصاب أصيل".

لقد ذكرت ـــ كأكبر تجلّ للتحريك الاجتماعي للعدوان ـــ النزعة العسكرية في مجتمع الوفرة. وهذا التحريك يتجاوز القوة الفعلية للطاقة البشرية وبناء الصناعة الحربية التسليحية: وإن جوانب هذا التحريك الشمولية حقًا إنما تظهر يوميًا في الدعاية التي تُغَذِّي "الرأى العام". إن وحشية اللغة والصورة، وعرض القتل، والحرائق، والتسميم والتعذيب الموقعين على ضحايا المذبحة الاستعمارية الجديدة إنما تقل بشكل معقول واقعي وأحيانًا بأسلوب فكه يربط أشكال الرعب هذه بمزج إنحرافات الجانحين ومنافسات كرة القدم والحوادث وأنباء السوق وعالم الأرصاد الجوية. لم يعد هذا البطولة التقليدية للقتل للمصلحة القومية بل أصبح ردها إلى مستوى الأحداث الطبيعية والحوادث العارضة للحياة اليومية.

والنتيجة هي "الاعتياد النفسي للحرب" الذي يعرض لناس محميين من فاعلية الحرب، ناس تجعل من أمورها العادية ـــ بسبب هذا الاعتياد ـــ بشكل سهل "قتل القيم" كما هي معتادة من قبل قتل "القيم" الأخرى (مثل قيم العمل أو الحركة أو البطالة). إن الناس يوضعون في ظروف يعيشون فيها "مع المخاطرات والوحشيات والحوادث المتصاعدة للحرب في فيتنام تمامًا كما يتعلم المرء تدريجيا

أن يعيش مع المخاطرات والأحداث اليومية الخاصة بالتدخين أو الضباب أو الحركة"(١). إن الصورة التى تظهر فى الصحف اليومية والمجلات مع التوزيع الهائل غالبًا في ألوان جميلة لامعة تظهر صفوفًا من المسجونين وهم ينفقون أو يجري إستجوابهم، وتظهر الأطفال وهم يسحبون من خلال الغبار خلف العربات المصفحة والنساء المُفسدات . وليس هؤلاء شيئًا جديدًا (" فمثل هذه الأمور تحدث في الحرب") غير أن الإطار هو الذي يجعل الأمر مختلفًا: ظهورهم في البرنامج المعتاد المنظم، ظهورهم معًا مع الصفات التجارية والرياضية والسياسية المحلية والأخبار الخاصة بالوسط الاجتماعي. بل إن وحشية القوة تصبح مسألة طبيعية سوية وذلك بامتدادها إلى السيارة المضللة: إن أصحاب المصانع يبيعون لك طائر الرعد، الغضب، العاصفة، وإن صناعة البترول تصنع لك "نمرًا في خزان البنزين الخاص بك".

وعلى أي حال، تخلق لغة الإدارة تفرقة عنصرية بشكل صارم: قاموسًا خاصًا للكراهية والاستيلاء، ويُحتفظ بتشويه السمعة للذين يعارضون السياسة العدوانية وللأعداء. والأنموذج يكرر نفسه دومًا. وهكذا، عندما يتظاهر الطلبة ضد الحرب، فهى "غوغائية" يزيدها المدافعون ذوو الذقون عن الحرية الجنسية والجانحون القذرون والمناهضون للمظاهرات من المواطنين الذين يتجمعون. وفي فيتنام يقوم "العنف الشيوعي الإجرامي المعتاد—هكذا الدعاية!—ضد العمليات الاستراتيجية الأمريكية. يقولون إن الحمر لديهم من الوقاحة ما يجعلهم يشنون "هجومًا جبانًا" (كأن المفروض أن يعلنوا عن هذا من قبل وأن ينتشروا في العراء)، إنهم "ينصبون مصيدة الموت" (كأن المفروض أن يظلوا هم داخل هذه المصيدة). إنهم يصرخون إن الفيتكونج يهاجمون الثكنات

1. I. Ziferstein, in the UCLA *Daily Bruin*, Los Angeles, May 24, 1966. See also: M. Grotjahn, 'Some Dynamics of Unconscious and Symbolic Communication in Present-Day Television', *The Psychoanalytic Study of Society*, III, pp. 356ff., and *Psychiatric Aspects of the Prevention of Nuclear War*, Group for the Advancement of Psychiatry (New York, 1964), passim.

الأمريكية "في حلكة الليل" ويقتلون الأولاد الأمريكيين (مفترضين أن الأمريكيين لا يهاجمون إلا فى وضح النهار ولا يقلقون منام العدو ولا يقتلون الأطفال الفيتناميين) وهم يعتبرون ذبح مئات الآلاف من الشيوعيين (في أندونيسيا) شيئًا رائعًا وإن وجود القوات الأمريكية في شرق آسيا هو في نظر الصينيين تهديد لأيديولوجيتهم على حين أن وجود القوات الصينية في أمريكا الوسطى أو أمريكا الجنوبية يكون تهديدًا واقعيًا لا أيديولوجيًا فقط للولايات المتحدة الأمريكية.

إن هذه اللغة المشحونة إنما تنطلق من وحدة الأضداد: السلام في لغة العدو يعني الحرب والدفاع يعني الهجوم، على حين أن تصعيد الحرب—في نظر الجانب المصيب— هو تقييد للحرب والقذف بالقابل إنما يمهد للسلام. وتُنظم مع هذه التفرقة لغة تشير من قبل إلى العدو على أنه شرير في كيانه كله وفي كل أعماله ومقاصده.

مثل هذا التحريك للعدوانية لا يمكن تفسيره برهابة التهديد الشيوعي: فصورة العدو المخيف تتضخم بتناسبها المضطرد مع الواقع. وما هو قائم هو بالأحرى السكونية والنمو المستمران لنظام تتهدده لا عقلانيته نفسها—تتهدده المحدودية التي يقوم عليها رخاؤه، يتهدده الانحطاط الإنساني الذي تطالب به وفرته المضيعة الطفيلية. والحرب التي لا معنى لها هي نفسها جزء من هذه اللاعقلانية ومن ثم فهي جزء من ماهية النظام. وما قد يكون محتوى ثانويًا فى البداية، ما يكاد يكون حادثًا عرضًا للسياسة الخارجية. قد أصبح محك اختبار للإنتاجية والتنافسية والمكانة المرموقة للكل. وبلايين الدولارات التي تنفق من أجل المجهود الحربي هي باعث (أو علاج) سياسي كما هو اقتصادي: إنها طريقة ضخمة لاستيعاب جانب من الفائض الاقتصادي وإبقاء الناس داخل حدود لا يتعدونها. وقد تكون الهزيمة في فيتنام بالمثل إشارة للحروب الأخرى للتحرير الأشد قربًا من أمريكا—وربما داخل أمريكا نفسها.

ومن المؤكد أن الاسخدام الاجتماعي للعدوانية يمت إلى البناء التاريخي للحضارة وأنه أداة قوية للتقدم. وعلى أي حال، هنا أيضًا، توجد مرحلة عندما قد يتحول الكم إلى الكيف ويقلب التوازن السوي الطبيعي بين الغريزتين الأوليين لصالح الدمار. لقد أشرت إلى "الرجل الشبح" رجل الآلية الذاتية. في الحقيقة إن الطيف الحقيقي لمجتمع الوفرة هو التقليل الممكن للعمل إلى مستوى حيث لا يحتاج الجهاز العضوي البشري إلى أي وظيفة كأداة للعمل. فمجرد الهبوط الكمي لقوة العمل الإنسانية المحتاجة إنما يعمل ضد الحفاظ على النمط الرأسمالي للإنتاج (شأن كل الأنماط المتفجرة الأخرى للإنتاج) فالنظام يتصرف بطريقة تضاعف إنتاج السلع والخدمات التى إما أنها لا توسع مع الاستهلاك الفردي على الاطلاق أو توسعه مع كماليات في مواجهة البؤس الملح، لكنها الكماليات التي هي لازمة لشغل قوة عمال كافية لإنتاج المؤسسات الاقتصادية والسياسية القائمة. وإلى المدى الذي يبدو فيه هذا النوع من العمل زائدًا وبلا معنى وغير ضروري على حين أنه ضروري من أجل الرزق، نجد أن الإحباط ينبني في الإنتاجية نفسها لهذا المجتمع، ونجد أن العدوانية تعمل عملها. و إلى المدى الذي يذهب اليه المجتمع في بنائه الخاص فيصبح عدوانيًا، نجد أن البناء العقلي لمواطنيه يكيف نفسه: فالفرد يصبح في الوقت نفسه: أكثر عدوانية وأكثر قابلية للإنطواء وأكثر خضوعًا، لأنه يخضع لمجتمع بفضل وفراته يشبع أعمق احتياجاته الغريزية. وهذه الحاجات الغريزية من الواضح أنها تجد انعكاسها اللبيدي في ممثل الشعب. وقد دهش رئيس لجنة الخدمات الحربية الأمريكية بمجلس الشيوخ وهو السيناتور راسل من ولاية جورجيا. ولقد قيل إنه ذكر:

"هناك شيء ما عن الإعداد للتدمير مما يجعل الناس أكثر إهمالاً في إنفاق النقود عما يجب أن يكون إذا كانوا يبنون من أجل الأغراض البناءة. ما السبب، إنني لا أعرف؛ لكنني قد لاحظت

طوال فترة تكاد تصل إلى الثلاثين عامًا في مجلس الشيوخ، أن هناك شيئًا ما حول شراء الأسلحة التي بها يتم القتل والتدمير واكتساح المدن ومحو وسائل النقل مما يجعل الناس لا يقدرون قيمة الدولار على نحو ما يفعلون وهم يفكرون في مسكن ملائم وعناية بصحة البشر"[1].

لقد بحثت في موضع آخر مسألة كيف للإنسان أن يقارن من الناحية التاريخية العدوان السائد في مجتمع خاص، وبدل أن أقرر الوضع أحب الآن أن أركز على جوانب مختلفة، على الأشكال الخاصة التي ينكشف فيها العدوان اليوم ويجد إشباعه.

إن المصطلح الدال والذي يميز الشكل الحديث عن الأشكال التقليدية هو ما أسميه (العدوان التكنولوجي والإشباع). وسرعان ما يتم وصف الظاهرة: إن العدوان يمارس فيزيائيًا عن طريق آليات ذات درجة مرتفعة من الآلية الذاتية وبقوة أعظم من قوة الإنسان المفرد الذي يطلقها ويبقى على غايتها أو هدفها. وأشد الحالات عادية السيارة. وهذا يعني أن الطاقة، القوة الممارسة والمستهلكة، هي طاقة الأشياء الآلية أو الكهربائية أو النووية "للأشياء" أكثر منها الطاقة الغريزية للإنسان. والعدوان—كما هو حادث—إنما تحول من ذات إلى موضوع، أو هو "يتوسط" على الأقل بموضوع والهدف يتم تدميره بشيء أكثر مما يتم لشخص. هذا التغيير في العلاقة بين الطاقة الإنسانية والمادية، وبين الجانب الفيزيائي والعقلي للعدوان (الإنسان يصبح فاعل العدوان ومسببه بفضل ملكاته الفيزيائية)— هذا التغيير يجب أن يؤثر أيضًا في الديناميات العقلية. و[illegible] أقدم فرضًا يوحي به المنطق الداخلي للعملية: مع "تسليم" الدمار إلى شيء آلي أو مجموعة ونظام الأشياء على نحو تقريبي فإن الإشباع الغريزي للإنسان "يعاق" ويتناقص ويُخبط "ويُعْلى على تساميه". ومثل هذا الإحباط يساعد على التكرار والتصعيد: العنف المتزايد، السرعة، المجال

[1] Quoted in *The Nation*, August 25, 1962, pp. 65-66, in an article by Senator William Proxmire.

المتسع. وفي الوقت نفسه تضعف أو بالأحرى تنتشر المسئولية الشخصية والضمير والإحساس بالإثم فيُنتزع من السياق الفعلي الذي يُرتكب فيه العدوان (مثلاً الغازات بالضرب بالقنابل) ويوضع من جديد في سياق غير ضار بشكل تقريبي (قلب الأدب، عدم اللياقة الجنسية إلخ) وفي رد الفعل هذا نجد أن التأثير هو إضعاف كبير لمعنى الإثم ويعاد توجيه شكل الدفاع (الكراهية، الاستياء) من الذات المسئولة الفعلية (الضابط الآمر، الحكومة) إلى شخص بديل: لا أنا باعتباري (أخلاقيًا و فيزيائيًا) الشخص الفاعل الذي يفعل بل الشيء، الآلة. الآلة: إن الكلمة توحي بأن جهازًا ما يتألف من البشر يمكن أن يحل محله الجهاز الآتي: البيروقراطية، الإدارة، الحزن، أو التنظيم هو الفاعل المسؤل؛ أنا، الشخص الفرد، هو الوسيلة لا يمكن ـ في أي معنى أخلاقي ـ أن تكون مسئولة أو أن تكون في حالة إثم. وبهذه الطريقة، يتم إزالة حاجز أو صَدِّ العدوان الذي أقامته الحضارة في عملية طويلة وعنيفة من النظام. ويصبح توسع الرأسمالية المتقدمة محتوى في جدل نفسي مميت يدرج ويدفع بدينامياته الاقتصادية والسياسية: كلما زاد العدوان قوة "وتكنولوجيا" قلت قدرته على إشباع وتهدئة الدافع الأولي. ومال نحو التكرار والتصعيد.

من المؤكد أن استخدام وسائل العدوان قديم قدم الحضارة نفسها، لكن هناك فرقاً حاسمًا بين العدوان التكنولوجي وأشد الأشكال بدائية للعدوان. الأشكال البدائية لا تختلف كميًا فقط (أضعف): إنها تتطلب النشاط و"مشاركة" الجسم إلى درجة أعلى من الوسائل الآلية وشبه الآلية للعدوان. إن السكين، "الآلية القاطعة الحادة" بل وحتى المسدس هي كلها إلى حدّ بعيد "جزء" من الفرد الذي يستخدمها وهي تربطه على نحو أوثق بهدفه. زيادة على ذلك، وأهم من ذلك، فإن استخدامها ـ ما لم يتم التسامي به على نحو فعال ويكون في خدمة غرائز الحياة (كما في حالة الجراحة وإدارة المنزل إلخ)ـــيكون استخدامها استخدامًا إجراميًا ـــيكون جريمة فرديةـــومن ثم يكون معرضًا للعقوبة

الشديدة. أما العدوان التكنولوجي فهو على العكس ليس عملاً إجراميًا. فالسائق المسرع بسيارة أو قارب بخاري لا يسمى قاتلاً حتى لو كان كذلك؛ ومن المؤكد أن مهندسي إطلاق الصواريخ ليسوا قتلة.

إن العدوان التكنولوجي يطلق ديناميات عقلية تدهور من الاتجاهات المدمرة لمركب الطهارة. إن الأنماط الجديدة للعدوان تدمر دون أن تجعل أيدي الإنسان قذرة أو تجعل جسمه يتلوث أو تجعل عقله يجرم. فالقاتل يظل نظيفًا جسمانيًا وكذلك عقليًا. إن طهارة عمله المميت تحصل له على جزاء إضافي إذا ما وجه ضد العدو للوطن وفي صالح الوطن.

إن المقال الرئيسي (الذي لم يذيل باسم كاتبه) في مجلة "الأزمنة الحديثة" (كانون الثاني ١٩٦٦) يربط بين الحزب في فيتنام وتراث المتطهرين المتزمتين في الولايات المتحدة الأمريكية. وصور العدو هي صورة القذارة في أشد أشكالها تنفيرًا؛ فالغابة القذرة هي مستقره الطبيعي ونزع الأحشاء وقطع الرأس هي طريقتاه الطبيعتان في السلوك. وبالتالي، فإن حرق مسكنه ونزع نباتاته وتسميم طعام غذائه ليست مسائل إستراتيجية فحسب بل هي أيضًا عمليات أخلاقية: محو القذارة المعدية وتطهير الطريق من أجل نظام الصحة السياسية والصوابية. وإن التطهير الجماعي للضمير الطيب من كل أشكال الكبت العقلاني إنما تفضي إلى صخور التمرد الأخير للقداسة ضد الجنون: فما من تهكم ولا من سخف يشارك الأخلاقيين الذين ينظمون ويدافعون عن الجريمة. ومن ثم يمكن لواحد منهم—دون أن يصبح أضحوكة—إن يمدح جهرة على أنه "أعظم عرض في تاريخ أمتنا الانجاز التاريخي الحقيقي لأكثر بلدان العالم غنى وقوة وتقدمًا وهي تشن قوتها التدميرية من التفوق التقنى على أضعف وأعجز بلدان العالم".

إن تدهور المسئولية والإثم أي استيعابها في الجهاز التقني والسياسي الشامل إنما يميل إلى نزع قيمة الصدق عن القيم الأخرى التي من شأنها أن تفيد وتتسامى

بالعدوان. فعلى حين أن صبغ المجتمع بالصبغة العسكرية يظل أعظم مظهر مدمر وتآمري لهذا الميل، فإن التأثيرات الأقل ظاهرية في البعد الثقافي يجب عدم التقليل من شأنها. وأحد هذه التأثيرات هي تحلل قيمة "الصدق". فالطبقة الوسطى تتمتع بتفكك كبير عن الالتزام بالحقيقة وبشكل خاص للغاية. وليست القضية هي أن الطبقة الوسطى تكذب ("الكذب" يفترض الالتزام بالصدق) بل هي بالأحرى تخلط الحقيقة ونصف الحقيقة بالإغفال، تخلط التقرير الواقعي بالتعليق والتقديم، تخلط المعلومات بالدعاية والإعلام—وكل هذا يصبح كلاً ساحقًا شاملاً عن طريق التلوين الشخصي. فالحقائق غير المحبوبة التي جرى تلوينها (وكم من الحقائق الحاسمة التي ليست محبوبة؟) تتقهقر إلى ما بين السطور أو تتخفى أو تختلط في تناغم مع السخف والفكاهة وما يسمى بالقصص الإنسانية المسلية. والمستهلك مستعد أن يضمن كل هذا—إنه يشتريه حتى لو كان يعرف أفضل. والآن. إن الالتزام بالحقيقة كان دائمًا مشكوكًا فيه ويسبح بصفات قوية ويُشك فيه أو يُقهر—ولم يحدث إلا في سياق النشاط العام والديمقراطي للعدوان أن يفترض انحطاط قيمة الحق والصدق معنى خاصًا. فالحق أو الصدق هو قيمة بالمعنى الدقيق طالما أنه يفيد في حماية وتسليح الحياة، طالما أنه يفيد كمرشد في صراع الإنسان مع الطبيعة ونفسه، مع ضعفه ونزعته التدميرية. والحقيقة بهذه الوظيفة هي والواقع مسألة غرائز الحياة المتسامية. والعشق والعقل وقد أصبحت مسئولة وذات حركة ذاتية تسعى إلى تحرير الحياة من التبعية والاعتماد على قوى القمع الطائشة. وبالنسبة لهذه الوظيفة الحامية للحق أو الصدق فإن انحطاط قيمتة إنما يزيح عقبة مؤثرة أخرى ضد الدمار.

إن جور العدوان على سيادة غرائز الحياة إنما يحط أيضًا من قيمة البعد الجمالي. لقد حاولت في كتابي "الحب والحضارة"[١] أن أبين المركب الجنسي في هذا البعد.

---

١. صدرت الترجمة العربية له لمطاع صفدي عن دار الآداب.

إن القيم الجمالية غير الوظيفية، أي غير الملتزمة بأداء وظيفة في مجتمع القهر، كانت حماة أقوياء عن العشق في الحضارة، والطبيعة جزء من هذا البعد. إن العشق يبحث في الأشكال المتعددة عن العالم الحسي لإشباعه، يبحث عن بيئته "الطبيعية". ولكن فى عالم محمى—محمي من العمل اليومي ومن الضوضاء ومن الحشود ومن المضيعة. في هذا العالم فقط يمكن إشباع الحاجة البيولوجية للسعادة. إن ممارسات العمل العدواني الذي يحول مسافات الطبيعة الحامية إلى وسيلة للإشباع التجاري والفكاهة التجارية لا تهاجم فحسب الجمال بل هى تقهر أيضًا الضروريات البيولوجية.

فإذا اتفقنا على بحث الفرضية القائلة بأن فائض العدوان في المجتمع الصناعي المتقدم إنما ينطلق فى السلوك "السوي" الطبيعي وغير المشكوك فيه فإننا نستطيع أن نراه حتى محاولات أبعد ما يكون عن التجليات الآلية للعدوان، مثلاً في أسلوب الدعاية والمعلومات عن طريق أجهزة الدعاية. ومن أهم خصائصه المميزة التكرار الدائم: السلعة التجارية نفسها مع السياق نفسه أو الصورة نفسها المذاعة أو المصورة تلفزيونيًا عدة مرات؛ العبارات والأكليشيهات نفسها تتدفق من فم المتعهدين وصناع الدعاية عديدًا من المرات؛ البرامج والخطط نفسها التي يدعو إليها السياسيون عديد المرات. ولقد توصل فرويد إلى مفهوم موت الغريزة في سياق تحليله "للقهر المتكرر": لقد ربط به الشوق إلى حالة من العطالة التامة وعينية التوتر والعودة إلى الرحم، والتلاشي. ولقد عرف هتلر تمامًا الوظيفة القصوى للتكرار: أكبر أكذوبة تتكرر دومًا سيجرى تناولها وتقبها كحقيقة. حتى لو كان التكرار الدائم مستخدمًا بأقل قدر ممكن والمفروض على جماهير تأسرها الكلمات بشكل أو بآخر قد يكون مدمرًا: مدمر للذاتية العقلية، لحرية الفكر، للمسئولية، وقد يؤدي إلى العطالة والخضوع ورفض التغير. إن المجتمع القائم على التكرار، يصبح الرحم الأكبر لمواطنيه. ومن المؤكد أن هذا الطريق إلى العطالة وهذا التقليل للتوتر هو إعلاء

راق وإن لم يكن كافيًا: إنه لا يؤدي إلى النيرفانا الغريزية للإشباع. وعلى أي حال، قد يقلل بالمثل من إلحاح العقل، من الألم والتوتر اللذين يصاحبان النشاط العقلي الذاتي، وهكذا قد يكون عدوانًا مؤثرًا ضد العقل فى وظائفه النقدية المقلقة من الناحية الاجتماعية.

هذه فروض تأملية للغاية عن الطبيعة المميتة للعدوان فى مجتمعنا من الناحية الاجتماعية والثقافية. إن العدوان (فى معظم الحالات) هو دمار مفيد اجتماعيًا ـ ومع هذا فهو مميت بسبب طبيعته ومجاله الدافعين. وفي هذا المضمار أيضًا، يجرى التسامي به على نحو سيئ بشكل غير مقنع بالمرة. فإذا كانت نظرية فرويد صحيحة وكان الدافع المدمر يسعى إلى تدمير حياة الفرد بصرف النظر عن طول "المنعطف" عبر حياة وأهداف الآخرين، إذن فإننا نستطيع أن نتكلم حقًا عن النزوع الانتحاري على أساس اجتماعي حقيقي، ويمكن بالمثل للتلاعب القومي والدولي بأداة التدمير أن يجد أساسًا صلبًا في البناء الغريزي للأفراد.



نُرحب بآرائك ومقترحاتك.. رجاءًا لا تتردد في الكتابة إلينا.. فهذا يُسعدنا



١٦ شارع محمود بسيوني - من ميدان الشهيد عبد المنعم رياض- الدور السابع- شقة ٢١- وسط البلد - القاهرة - مصر

☎ ٠٢٠٢٥٧٩٨٤١٤ · ٠٢٠١٢٧٧٩٢٨٩٨١
٠٢٠١٢٨٦٥٤٨٣٨٨ · ٠٢٠١٢٨٢٤٥٦٦٤٤

sales@el-kalema.com · www.el-kalema.com

www.el-kalema.com
facebook.com/elkalema
info@el-kalema.com
sales@el-kalema.com





كتبت أكثر المقالات، التي جمعت هنا، في الفترة التي تمتد من ١٩١٤ إلى ١٩٣٨، وقد خرجت خلال عملي في "مركز البحث الاجتماعي" بنيويورك وتشكلت خلال مناقشتي مع زميلي ماكس هوركهايمر Max Horkheimer، وكان إذ ذاك مدير المركز، ومع العاملين بالاشتراك معه. وقد سمحت بإعادة نشرها دون تغيير، فما من تنقيح يمكن أن يعبر الهوة التي تفصل الفترة التي كتبت فيها والفترة الحالية. في ذلك الوقت لم يكن واضحًا أن القوى التي قد هزمت الفاشية بسبب تفوقها التقني والاقتصادي ستدعم وتقوي البناء الاقتصادي الذي أنتج الفاشية. ويظل السؤال مفتوحًا عما إذا كان هذا الغزو يمكن أن ينتج قوى تاريخية أكثر تقدمًا وعمومية. إن المجتمع الرأسمالي لم يكشف بعد كل قوته وكل عقلانيته، ومصير الحركة العمالية لا يزال "غير مؤكد". وأولى هذه المقالات تنتهي بعدم التأكد هذا، وهو أمر شائع فيها كلها، حيث أن الأمل في أن يتم قهر الفاشية بالقوى (أو بالأحرى إن دمارها سيؤدي إلى إطلاق القوى) التي ستمكن من قيام تجمع أكثر إنسانية وعقلانية، لأنه إذا كانت هناك مسألة لم يكن مؤلف هذه المقالات وأصدقاؤه على تأكد منها، فهي الفهم بان الدولة الفاشية هي مجتمع فاشي، وأن العنف التسلطي الشمولي والعقل التسلطي الشمولي يصدّران عن بناء المجتمع القائم الذي يدخل دور قهر ماضيه الليبرالي ويجسد نفيه التاريخي. وهذا يلقي على عاتق النظرية النقدية أو الناقدة للمجتمع مهمة توحيد الاتجاهات التي تربط الماضي الليبرالي بتدميره التسلطي الشمولي.



(+٢٠٢) ٢٥٧٩٨٤١٤
٠٢٠١٢٨٦٥٤٨٣٨٨ ٠٢٠١٢٨٢٤٥٦٦٤٤
www.el-kalema.com
info@el-kalema.com

علي مولا

ابن خلدون

